

التفسير

مكتبة الشفاء

الشيخ الرئيس ابن سينا



المحقق:

آية الله حسن زادة الآملی

الطبعة الخامسة

سید محمد رفیع

موضوع:

فلسفه اسلامی: ۱۶ (فلسفه و عرفان: ۳۴)

گروه مخاطب:

- تخصصی (پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۳۸۶

مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۶۶۴۴

کتاب‌های آیه‌الله حسن زاده آملی / ۱۰

ابن سینا، حسین به عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.

[شفاء، برگزیده، طبیعیات، نفس]

النفس من کتاب الشفاء / الشيخ الرئيس ابن سینا؛ المحقق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی. - قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۳۷۵.

[۳۸۰] ص. : نمونه . - (مؤسسه بوستان کتاب؛ ۳۸۶. کتاب‌های آیه‌الله حسن‌زاده آملی؛ ۱۰) (فلسفه و عرفان؛ ۳۴. فلسفه اسلامی؛ ۱۶)

ISBN 978-964-09-0099-4

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ص. ع. به انگلیسی: "Psychology" from the "Book of Shifā" ash-Sheykh ur-Ra'is Ibn-i Sinā.

کتاب‌نامه به صورت زیرنویس،

چاپ پنجم: ۱۴۳۷ ق = ۱۳۹۵ ش.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. نفس (فلسفه) - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. حسن‌زاده آملی، حسن،

۱۳۰۷ - محقق. ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب. ج. عنوان. د. عنوان:

شفاء.

۱۸۹ / ۱

BBR ۵۰۹

۱۳۹۵

النفس من كتاب الشفاء

الشيخ الرئيس ابن سينا

المحقق: آية الله حسن حسن زاده الآملي



بوستيك
١٣٩٥

النفس من كتاب الشفاء

• المؤلف: الشيخ الرئيس ابن سينا • المحقق: آية الله حسن حسن زاده الآملی
• الناشر: مؤسسة بوستان کتاب
(مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
• المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان کتاب • الطبعة: الخامسة / ١٤٣٧ ق، ١٣٩٥ ش
• الكمية: ٦٠٠ • السعر: ٢٦٠٠٠ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

- ✽ المكتب المركزي: قم، تقاطع الشهداء (صفائية)، صندوق البريد ٩١٧/٣٧١٨٥، هاتف: ٧ - ٣٧٧٤٢١٥٥، فاكس: ٣٧٧٤٢١٥٤، هاتف التوزيع: ٣٧٧٤٣٤٢٦
- ✽ المعرض المركزي: قم، تقاطع الشهداء (يتولى عرض ١٢٠٠٠ عنوان كتاب بالتعاون مع ١٧٠ ناشراً)
- ✽ معرض الرقم ٢: طهران، شارع انقلاب، بين شارعي وصال و فلسطين، بجوار بانك انصار، هاتف: ٨٨٩٥٦٩٢٢
- ✽ معرض الرقم ٣: مشهد، تقاطع خسروي، مجمع ياس، بجوار مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان الرضوي، هاتف: ٢٢٣٣٦٧٢
- ✽ معرض الرقم ٤: اصفهان، تقاطع کرمانی، بجوار مكتب الإعلام الإسلامي، فرع اصفهان، هاتف: ٣٢٢٢٠٣٧٠
- ✽ معرض الرقم ٥: (رنگین کمان، مبيعات الأطفال والبالغين): قم، تقاطع الشهداء، ركن شارع ارم، هاتف: ٣٧٧٤٣١٧٩

ارسال طلب استعلام الى البريد الالكتروني للمؤسسة: E-mail: info@bustaneketab.com
الآثار الحديثة في المؤسسة والتعرف إليها في «وب سايت»: http://www.bustaneketab.com

مع جزيل الشكر والتقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في إنتاج هذا العمل:

• أعضاء لجنة دراسة الإصدارات • أمين لجنة الكتاب: جواد اهنگر • المنقح: رضا مختاري و أحمد عابدي • الملخص العربي: سهيلة خاتفي • الملخص الإنجليزي: عبدالمجيد مطوريان
• فنيًا: مصطفى محفوظي • ضبط التطبيق: محمدجواد مصطفوي • خبير التصميم والرافيك: مسعود نجابتي • تصميم الغلاف: أمير عباس رجبی • مديرية الإعداد: حميدرضا تيموري
• مديرية المطبعة: مجيد مهدي و وبقيّة الزملاء في قسم الليتوغرافيا ، والطباعة والتفليف • مدير الإنتاج: عبدالهادي اشرفي.

رئيس المؤسسة
محمدباقر انصاري

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى خلق ملكه على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على مثال جبروته، ليستدلّ بملكه على ملكوته، وبملكوته على جبروته. والصلوة والسلام على مُمِدِّ الْهِمَمِ رسوله الخاتم، وآله الموازين القسط أئمة الأمم، ومن سلكوا نهجهم الهادين الى الطريق الأمم. وبعد فلا يخفى على من لم يُهْمَلِ نفسه ولم ينسها أن معرفة النفس هى السبيل الى معرفة الواجب تعالى شأنه، والطريق إلى الإيقان بالمعاد المفضى الى تحصيل السعادة الأبدية، فهى أفضل المعارف وأنفعها. قوله سبحانه: «ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنسيهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون». قال الوصى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شىء». وقال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم».

وقال رحمه الله: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة وخبط في الضلال والجهالات».

وقال رحمه الله: «معرفة النفس انفع المعارف».

وقال رحمه الله: «من عرف نفسه عرف ربه».

وقد اعتنى اساطين العلم من قديم الدهر بتصنيف الصحف النورية في معرفة النفس الانسانية، وقد عددنا عدة منها في مفتتح كتابنا الفارسي في معرفة النفس الموسوم بـ «ونجينه ووهر روان». ومن تلك الصحف الكريمة كتاب نفس الشفاء للشيخ الرئيس - رضوان الله عليه - وقد قرأناه عند شيخنا الأعظم وأستاذنا الأكرم العلامة الشعراني رحمه الله (سنة ١٣٨٠ هـ. ق ١٣٤٠ هـ. ش).

وبعد ذلك بذلنا الجهد في تصحيحه وتدريسه والتعليق عليه. وقد رزقنا الله المفيض الوهاب ومهيئ الأسباب ومسببها، عدة نسخ من الشفاء مخطوطة ومطبوعة مصححة من مشايخ العلم واساطين الحكمة، وهذا السفر القويم الموشح بتعليقاتنا عليه قد صححناه بالعرض عليها، ونهديه إلى النفوس المستعدة للاعتلاء إلى ذرى معارج المعارف. ونسأل الله العصمة والسداد، وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد.

ونريس في آخر الكتاب نماذج من تصاوير بعض صفحات نسخنا المذكورة الموجودة في مكتبتنا. دعويهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمد لله رب العالمين.

١٣٧٥/٣/٢٩ هـ. ش = غرة الصفر ١٤١٧ هـ. ق - قم.

حسن حسن زاده الآملی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفن السادس من الطبيعيات

قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الأمور العامة فى الطبيعيات، ثم تلوناه بالفن الثانى فى معرفة الاجرام والسماء والعالم والصور^١ والحركات الأولى فى عالم الطبيعة، وحققنا أحوال الأجسام التى لا تفسد والتى تفسد، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد وأسطقساتها، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها.

وبقى لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة، فكانت الجمادات وما لاحس له ولاحركة إرادية أقدمها وأقربها تكوننا من العناصر، فتكلمنا فيها فى الفن الخامس.

١. فى معرفة الاجرام والصور والحركات الأولى (كما فى نسختين مقروتين مصححتين من الشفاء). ونسخة اخرى مصححة أيضاً فى غاية الجودة مطابقة لما فى الكتاب اعنى: «فى معرفة الاجرام السماء والعالم والصور والحركات الاولى».

فالسماء والعالم بيان للاجرام كما قال فى اول الفن الثانى ص ١٥٩، فى السماء والعالم. والاجرام السماوية من التصحيحات الخبالية الخيالية. ثم العبارة فى طبع مصر هكذا: «فى معرفة السماء والعالم والاجرام والصور...» وهى حسنة ان لم تكن بالتصحيح القياسى.

وبقى لنا من العلم الطبيعي النظر في أمور النباتات والحيوانات لما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء، وكان أولى ما يكون علماً بالشيء هو ما يكون من جهة صورته، رأينا أن نتكلم أولاً في النفس، ولم نر أن ننثر^١ علم النفس فتكلم أولاً في النفس النباتية والنبات، ثم في النفس الحيوانية والحيوان، ثم في النفس الإنسانية والإنسان. وإنما لم نفعل ذلك لسببين:

أحدهما أن هذا التنشير مما يوعر^٢ ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض. والثاني أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد. ويجب لا محالة أن ينفصل عنه^٣ بقوى نفسانية تخص جنسه ثم تخص أنواعه. والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان. ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المتنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات؛ وإذا كان الأمر كذلك لم تكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان؛ إذ كانت نسبة الحيوان إلى هذه النفس نسبة النبات إليها؛ وكذلك أيضاً حال النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخر.

وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة،

١. في ثلاث نسخ مصححة من الشفاء جاءت العبارة «نبتّر» من التبتير بمعنى التقطيع، وكذا قوله الآتي: «إن هذا التبتير». وفي هذه النسخة جاءت العبارة «ننثر» و«التنشير» بالنون والياء المثلثة من التفريق مقابل التنظيم. والمآل واحد.

٢. أي يصعب.

٣. أي ينفصل الحيوان عن النبات.

٤. ولا يختص هذا النوع من النظر بالنبات بل هذا النوع من النظر مشترك بين الحيوان والنبات.

وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك، وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ولنبات نبات ولحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا. فكان الأولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات والحيوان كلاما مخصصا فَعَلْنَا. وأكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقا بأبدانها وبخواص من أفعالها البدنية، فلأن تقدّم تعرّف أمر النفس ونوخر تعرّف أمر البدن أهدى سبيلا^١ في التعليم من أن تقدّم تعرّف أمر البدن ونوخر تعرّف أمر النفس. فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية. على أن كل واحد منهما يُعين على الآخر، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم، إلا أننا آثرنا أن تقدّم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر^٢، فمن شاء أن يغيّر هذا الترتيب فَعَلْ بلامناقشة لنا معه.

وهذا هو الفن السادس، ثم نتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات، وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان. وهناك نختم العلم الطبيعي، ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة، ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي، ونُردفه شيئا من علم الأخلاق، ونختم كتابنا هذا به.

١. جواب «واذ كنا».

٢. لأن العلم بالشيء من جهة صورته أهدى سبيلا من العلم بذلك الشيء من جهة مادته.

٣. من أن الأولى بالعلم بالشيء هو ما يكون من جهة صورته.

المقالة الأولى

من علم النفس

خمسة فصول:

الفصل الأول: في إثبات النفس وتحديد ما من حيث هي نفس.

الفصل الثاني: في ذكر ما قاله القدماء في النفس في جوهرها ونقضه.

الفصل الثالث: في أنَّ النفس داخلة في مقولة الجوهر.

الفصل الرابع: في تبين أنَّ اختلاف أفعال النفس لا اختلاف قواها.

الفصل الخامس: في تعدد قوى النفس على سبيل التصنيف.

الفصل الاول

فى إثبات النفس و تحديدها من حيث هى نفس

نقول: إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسمى نفساً، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول: إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ وتتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى وتنمو وتولّد المثل وليس ذلك لها لجسميتها، فبقى أن تكون فى ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذى تصدر عنه هذه الأفعال. وبالجمله كل ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسمّيه نفساً. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لامن حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ما له، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره والمقولة التى يقع فيها من بعد. ولكننا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة ما له عَرَض ما ونحتاج أن نتوصّل من

١. وفى تعليقه نسخة: فانه اذا كان آثاره على وتيرة واحدة وعادمة للإرادة فهو صورة معدنية لا يسمى نفساً بل المبدأ إما ان يصدر عنه آثاره على وتيرة واحدة مع الارادة فهذا المبدأ هو النفس الفلكى او يصدر عنه آثار مختلفة مع الارادة فالمبدأ هو النفس الحيوانى او يصدر عنه آثار مختلفة مع عدم الارادة فالمبدأ هو النفس النباتى.

هذا العارض الذى له إلى أن نحقق ذاته لنعرف ماهيته، كأننا قد عرفنا أن لشيء يتحرك محركاً ما. ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ماهو.

فنقول: إذا كانت الأشياء، التى يُرى أن النفس موجودة لها، أجساماً، وإنما يتم وجودها من حيث هى نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها. وأجزاء القوام كما علمت فى مواضع هى قسمان: جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل، وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة، إذ هو بمنزلة الموضوع؛ فإن كانت النفس من القسم الثانى^١، ولاشك أن البدن من ذلك القسم، فالحيوان والنبات لا يتم حيواناً ولا نباتاً بالبدن ولا بالنفس^٢ فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا. فذلك هو النفس وهو الذى كلامنا فيه، بل ينبغى أن تكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً. فإن كان جسماً أيضاً، فالجسم صورته ما قلنا^٣؛ وإن كان جسماً بصورة ما، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة، ويكون صدور تلك الأحوال عن تلك الصورة بذاتها. وإن كان بتوسط هذا الجسم، فيكون المبدأ الأول تلك الصورة، ويكون أول فعله بوساطة هذا الجسم، ويكون هذا الجسم جزءاً من جسم الحيوان، لكنه أول جزء يتعلق به المبدأ، وليس هو بما هو جسم إلا من

١. وفى تعليقه نسخة: أى يكون الشيء ما بالقوة.

٢. قوله ولا بالنفس يعنى بها النفس المفروض فى قوله فإن كانت النفس من القسم الثانى أى يكون الشيء بالقوة. ولا يخفى عليك أن الحيوان والنبات لا يتم حيواناً ولا نباتاً بهذه النفس المفروضة التى هى بالقوة بعد، ولذا قال: «فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا». ومعنى قوله: «لما قلنا» هو ما قال آنفاً: «وإنما يتم وجودها - أى وجود الاجسام - من حيث هى نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها». وهو الشيء الذى يصدر عنه هذه الافعال، من التغذية والتنمية والتوليد.

٣. فى تعليقه نسخة: من أن هذه الاثار ليست للجسمية بل لها مبدأ غير الجسمية.

جملة الموضوع. فتبين أن ذات النفس ليس بجسم، بل هو جزء للحيوان والنبات، هو صورة أو كالصورة أو كالكمال.

فنقول الآن: إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة^١.

وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من^٢ الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة.

ويصح أن يقال أيضا لها بالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما^٣ جوهر نباتي أو حيواني صورة.

ويصح أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا في الأنواع العالية أو السافلة كمال، لأن طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة مالم تحصلها طبيعة الفصل البسيط^٤ أو غير البسيط^٥ منضافا إليها؛ فإذا انضاف كمل النوع. فالفصل كمال النوع بما هو نوع وليس لكل نوع فصل بسيط^٦، قد

١. لا القوة بمعنى القابل للفعل، بل القوة بمعنى المبدأ للفعل.

٢. قوله: «بالقياس إلى ما يقبلها» فإن قابل الصور المحسوسة النفس الحيوانية، وقابل الصور المعقولة النفس المجردة وهو معنى آخر غير الاول. واعلم انّ القول بقبول النفس غير مقبول في الحكمة المتعالية لانه مبني على انّ النفس تنفعل من صور المحسوسات والمعقولات، واما الحكمة المتعالية فحاكمة بأنّ النفس تنشئ الصور في مرحلة، واخرى على النحو الذي فوق الانشاء على ما هو مقرر في محله ومعلوم لاهله.

٣. أي من النفس والمادة.

٤. وفي تعليقه نسخة: كالناطق بالنسبة إلى الحيوان.

٥. كالحساس والمتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان.

٦. قوله: «وليس لكل نوع فصل بسيط» الفصل البسيط هو الفصل الاشتقاقي المنطقي وفي تعليقه نسخة من الشفاء في المقام ما افاد من قوله: «فيه دلالة على أنّ ما له فصل عقلي فله صورة خارجية، وإن

علمت هذا، بل إنما هو للأنواع المركبة الذوات من مادة وصورة، والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله.

ثم كل صورة كمال^١، وليس كل كمال صورة، فإن المَلِك كمال المدينة، والرُّبَّان كمال السفينة، وليس بصورتين للمدينة والسفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة. فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع. وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالا، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا وقوة محرّكة.

وإذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضى نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر^٢ الحاصل منها، وإلى شيء^٣ يكون الجوهر الحاصل هو ما هو به^٤ بالقوة، وإلى شيء لاتنسب الأفاعيل إليه، وذلك الشيء^٥ هو المادة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة.

والكمال يقتضى نسبة إلى الشيء التام الذى عنه تصدر الأفاعيل لأنه كمال

→ الجنس والفصل يكونان للمركبات الخارجية من المادة والصورة وقد صرح بهذا فى عدّة مواضع من كتاب التعليقات» انتهى كلام ذلك المحشى.

١. قوله: «ثم كل صورة كمال» أقول هذا شروع فى بيان امرين الاول منهما بيان ترجيح الكمال على الصورة فى تعريف النفس. والثانى منهما بيان ترجيح الكمال على القوة فى ذلك التعريف. وهذا يبين فى قوله الآتى: «وايضا إذا قلنا انّ النفس كمال فهو اولى من ان نقول قوة».

٢. أى النوع.

٣. أى المادة.

٤. متعلق بقوله: «يكون». والضمير راجع الى «الشيء».

٥. بيان للأشياء الثلاثة.

بحسب اعتباره للنوع^١. فبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال^٢ كان أدل على معناها، وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها^٣، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه.

وأیضا إذا قلنا: إن النفس كمال فهو أولى من أن نقول: قوة، وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة، ومنها ما هي من باب الإحساس والإدراك، والإدراك بالحرى أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل، بل مبدأ قبول. والتحرى بالحرى أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ قبول، بل مبدأ فعل، وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة عليه أولى من الآخر. فإن قيل لها: قوة، وعنى به الأمران جميعا كان ذلك باشتراك الاسم. وإن قيل: قوة، واقتصر على أحد الوجهين، عرض من ذلك^٤ ما قلنا.

وشىء آخر وهو أنه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا، بل من جهة^٥ دون جهة. وقدينا في الكتب المنطقية أن ذلك غير جيد ولا صواب.

١. قال الفخر في المباحث المشرقية: «ان المقيس الى النوع اولى لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءاً منه من غير عكس ولأن النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة». المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٣٢.

٢. قوله: «انها كمال» قال العلامة الحلى فى شرح التجرید: «وقد عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة لان النفس الانسانية غير حالة فى البدن فليست صورة له وهى كمال له». كشف المراد، ص ١٨٢.
اقول: بيانه ﷺ على ممشى المشاء تمام. وأما على مبنى الحكمة المتعالية الرصين فالنفس الحيوانية ايضا غير حالة. فراجع الفصل الثانى من الباب الثانى من نفس الاسفاد (ج ٤، ص ٩، ط ١ = ج ٨، ص ٤٢، ط ٢) حيث يقول: فصل فى بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة فتبصر.

٣. فى تعليقة نسخة: اى سواء كانت مجردة او منطبقة.

٤. فى تعليقة نسخة: من عدم الاولوية.

٥. مثل الفعل او الانفعال.

ثم إذا قلنا: كمال، اشتمل على المعنيين. فإن النفس من جهة القوة^١ التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال، والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لاتفارق كمال.

لكننا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر، أو أن ليست بجوهر لأن معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا، وهذا لايفهم عنه بعد أن ذلك جوهر أو ليس بجوهر.

لكننا نقول: إنه لاشك لنا في أن هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذي يكون به الموضوع جوهرًا، ولاأيضا بالمعنى الذي يكون به المركب جوهرًا. فأما جوهر بمعنى الصورة فلينظر فيه.

فإن قال قائل: إني أقول للنفس جوهر وأعني به الصورة، ولست أعني به معنى أعم من الصورة، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورة، وهذا مما قاله خلق منهم^٢، فلايكون معه موضع بحث واختلاف ألبتة. فيكون معنى قوله: إن النفس جوهر، أنها صورة؛ بل يكون قوله: الصورة جوهر، كقوله الصورة صورة أو هيئة والإنسان إنسان أو بشر، ويكون هذيانا من الكلام.

١. قال شارح المقاصد: ان القوة لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحاساس وكلاهما معتبر في النفس، وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف، شرح المقاصد، ج ٣، ص ٣٠٢. قال الامام فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ الافعال، والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع ومايعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته، فيظهر أن الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس. راجع الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٩، ط ٢. و المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٣٣.

٢. قوله: «خلق منهم» هذا الخلق هم القائلون بأن النفس الانسانية من الاجسام اللطيفة فضلا عن النفس الحيوانية والنباتية.

وإن عنى بالصورة^١ ما ليس فى موضوع ألبتة، أى لا يوجد بوجه من الوجوه قائما فى الشئ الذى سميناه لك موضوعا ألبتة، فلا يكون كل كمال جوهرًا. فإن كثيراً من الكمالات^٢ هى فى موضوع لامحالة، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب، ومن حيث كونه فيه ليس فى موضوع، فإن كونه جزءاً منه لا يمنعه أن يكون فى موضوع، وكونه فيه لا كالشئ فى الموضوع لا يجعله جوهرًا، كما ظن بعضهم. لأنه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس إلى شئ على أنه فى موضوع حتى يكون الشئ من جهة ما ليس فى هذا الشئ على أنه فى موضوع جوهرًا، بل إنما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا فى شئ من الأشياء على أنه فى موضوع. وهذا المعنى لا يدفع كونه فى شئ ما موجودا لا فى موضوع، فإن ذلك ليس له بالقياس إلى كل شئ، حتى إذا قيس إلى شئ يكون فيه لا كما يوجد الشئ فى موضوع صار جوهرًا؛ وإن كان بالقياس إلى شئ آخر بحيث يكون عرضًا، بل هو اعتبار له فى ذاته. فإن الشئ إذا تأملت ذاته ونظرت إليها فلم يوجد لها موضوع ألبتة كانت فى نفسها جوهرًا، وإن وجدت فى ألف شئ لا فى موضوع بعد أن توجد فى شئ واحد على نحو وجود الشئ فى الموضوع فهى فى نفسها عرض. وليس إذا لم يكن عرضا فى شئ فهو جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشئ لا عرضا فى الشئ^٣ ولا جوهرًا فى الشئ، كما أن الشئ يجوز أن لا يكون واحدا فى شئ ولا كثيرا،

١. فى تعليقة نسخة: أى على تقدير ان النفس جوهر بمعنى الصورة.

٢. فى تعليقة نسخة: كالسواد والكتابة وغيرهما فإنها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع كالسواد للأسود بما هو أسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب.

٣. كالسواد بالنسبة إلى الاسود.

٤. وفى تعليقة نسخة: أى كما ان زيدا ليس واحداً فى السماء ولا كثيرا فيها وان كان فى نفسه وحيزه واحداً.

لكنه فى نفسه واحد أو كثير. وليس الجوهرى والجوهر واحداً، ولا العرض بمعنى العرضى^١ الذى فى إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس^٢. وقد بينا هذه الأشياء لك فى صناعة المنطق.

فبين أن النفس لا يزيل عرضيتها كونها فى المركب كجزء^٣، بل يجب أن تكون فى نفسها لا فى موضوع ألبتة، وقد علمت ما الموضوع.

فإن كان كل نفس موجودة لافى موضوع، فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس مّا قائمة بذاتها والبواقى كل واحد منها فى هيولى وليست فى موضوع فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس مّا قائمة فى موضوع وهى مع ذلك جزء من المركب فهى عرض، وجميع هذا كمال. فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وضعنا أنها كمال. وغلط من ظن أن هذا يكفيه فى أن يجعلها جوهرًا كالصورة. فنقول: إنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأى بيان و تفصيل فصلنا الكمال، لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها، بل عرفناها من حيث هى نفس؛ واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هى مدبرة للأبدان ومقبسة إليها. فلذلك يؤخذ البدن فى حدها، كما يؤخذ مثلاً البناء فى حد البانى، وإن كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو إنسان. ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى، لأن النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة

١. أى العرض العام والخاص من الكليات الخمس.

٢. وفى تعليقه نسخة: أى المقولات العشر كالحال فى الموضوع مثل المشى والضحك.

٣. قال فى الاسفار: «فعلنا ان كون النفس كمالاً للجسم والجسم جوهر او كونها جزءاً للمركب لاعراضاً قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ماقائمة بالموضوع وهى مع ذلك يكون جزءاً للمركب. ويحتمل ان لا يكون فى موضوع فيكون جوهرًا فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كمالاً ان ذلك الكمال جوهر او عرض». الاسفار الاربعة، ج ٤، ص ٥، ط ١ = ج ٨، ص ٥٢، ط ٢.

بالمادة والحركة، بل يجب أن نفرد لتعرّفنا ذات النفس بحثنا آخر. ولو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها في أى مقولة تقع فيها. فإن من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

لكن الكمال على وجهين: كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف. والكمال الثانى هو أمر من الأمور التى تتبع وجود نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتمييز والروية والإحساس والحركة للإنسان. فإن هذه كمالات لامحالة للنوع، لكن ليست أولية، فإنه ليس يحتاج النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل. فالنفس كمال أول.

ولأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال الشيء، وهذا الشيء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى^١ لا بالمعنى المادى^٢، كما علمت فى صناعة البرهان. وليس هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير والكرسى وغيرهما، بل كمال الجسم الطبيعى. ولاكل جسم طبيعى، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولا هواء، بل هى فى عالمنا كمال جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أفعال

١. أى لا بشرط.

٢. أى بشرط لا.

الحياة التى أولها التغذية والنمو. فالنفس التى نحدّها هى كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة.

لكنه قد يتشكك فى هذا الموضوع بأشياء، من ذلك أن لقائل أن يقول: إن هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فإنها تفعل بلا آلات. وإن تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئا، فإن الحياة التى لها ليس هو التغذية والنمو، ولا أيضا الحس. وأنتم تعنون بالحياة التى فى الحد هذا، وإن عنيتم بالحياة ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلا والتصور العقلى أو التحريك لغاية إرادية، أخرجتم النبات من جملة ما يكون له نفس. وأيضا إن كان التغذية حياة فلم لاتسمون النبات حيوانا.

وأیضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا ولم لم يكفكم أن تقولوا: إن الحياة نفسها هى هذا الكمال فتكون الحياة هى المعنى الذى يصدر عنه ماتنسبون صدوره إلى النفس.

فلنشرع فى جواب واحد واحد من ذلك وحله، فنقول: أما الأجسام السماوية فإن فيها مذهبين: مذهب من يرى أن كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات قد دُبِّرَتْ بحركته جملةً جسم كحيوان واحد، فتكون حينئذ كل واحدة من الكرات يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركات، فتكون هى كالآلات. وهذا القول لا يستمر فى كل الكرات^١. ومذهب من يرى أن كل كرة فلها فى نفسها حياة مفردة، وخصوصا ويرى جسما تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لاكثره فيه. فهؤلاء يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية

١. وفى تعليقة: بل فى غير الفلك الاطلس.

فإنما يقع بالاشتراك^١، وأن هذا الحد إنما هو للنفس الموجودة للمركبات، وإنه إذا احتيل حتى تشترك الحيوانات^٢ والفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النبات من تلك الجملة. على أن هذه الحيلة صعبة، وذلك لأن الحيوانات والفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا في معنى اسم النطق أيضاً لأن النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهولانيان^٣، وليس هذا مما يصح هناك على ما يرى. فإن العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق^٤. وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التي تدرك بها المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها والانفعال منها، وليس هذا أيضاً مما يصح هناك على ما يرى.

ثم إن اجتهد فجعل النفس كمالات أول لما هو متحرك بالإرادة ومدرك من الأجسام حتى تدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية، خرج النبات من تلك الجملة. وهذا هو القول المحصل.

وأما أمر الحياة والنفس فحل الشك في ذلك على ما نقول له: إنه قد صح أن الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ للأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل. فإن سَمِيَ مَسْمُ هذا المبدأ حياة لم تكن معه مناقشة.

١. أي اللفظي.

٢. وفي تعليقه نسخة: وإنما خصّها بالذكر لوجود الحد المشترك بين النفس الفلكية والحيوانية وهو مبدأ فعل ما بالقصد والنبات لا قصد له.

٣. أي العقل الهولاني والعقل بالملكة.

٤. وفي تعليقه نسخة: يعني أن النفس التي هي جزء من حد الناطق في قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقومها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه وبين العقل بالقوة والا لم يكن الإنسان ناطقاً في مرتبة العقل الهولاني.

وأما المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان فهو أمران: أحدهما كون النوع موجوداً فيه مبدأً تصدر تلك الأحوال عنه، أو كون الجسم بحيث يصح صدور تلك الأفعال عنه. فأما الأول فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه^١. وأما الثاني فيدل على معنى أيضاً غير معنى النفس.

وذلك لأن كون الشيء بحيث يصح أن يصدر عنه شيء أو يوصف بصفة يكون على وجهين: أحدهما أن يكون في الوجود شيء غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينة، بحيث تصدر عنه المنافع السفينية. وذلك مما يحتاج إلى الرّبان حتى يكون هذا الكون، والرّبان وهذا الكون ليس شيئاً واحداً بالموضوع. والثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة، حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون، وكذلك وجود النفس وجود هذا الكون^٢ على ظاهر الأمر.

إلا أن ذلك في النفس لا يستقيم، فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئاً واحداً، وكيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبدأً، ثم للجسم هذا الكون. والمفهوم من الكمال الأول الذي رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأن الكمال الأول ليس له مبدأ وكمال أول فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً إذا عطينا بالحياة ما يفهم الجمهور وإن عطينا بالحياة أن تكون لفظة مرادفة للنفس في الدلالة على الكمال الأول لم تناقش، وتكون الحياة اسماً لما كنا وراء إثباته من هذا الكمال الأول.

١. وفي تعليقه نسخة: لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ.

٢. وفي تعليقه: أى كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الافعال.

فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذى يقع على الشيء الذى سمي نفساً بإضافة له. فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشيء الذى صار بالاعتبار المقول نفساً^١.

ويجب أن نشير فى هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التى لنا إثباتاً على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج إلى تنقيفه^٢ وقرع^٣ عصاه وصرفه عن المغلطات. فنقول: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً، لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يَهُوى^٤ فى هواء أو خلاء هويّاً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج إلى أن يحسّس، وفرق بين أعضائه^٥ فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجود ذاته ولا يشك فى إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج. فإن قيل: إنَّ، المشعور به هو المزاج.

١. وفى تعليقه. اى باعتبار اضافته الى البدن يقال له نفس.

٢. تثقف ككرم وفرح: صار حاذقاً.

٣. قال الجوهري فى الصحاح: «وقولهم: «ان العصا قُرعت لذى الحلم»، اى انّ الحليم اذا نُتبه انتبه واصله انّ حَكَمًا من حكام العرب عاش حتى أُهتِرَ - اى صار خرفاً - فقال لابنته اذا انكرت من فهمى شيئاً عند الحكم فافرعى لى المِجَنّ بالعصا لارتدع» الصحاح، ج ٤، ص ١٢٦١، مادة «قرع». وفى القاموس: «لما طَعَنَ عايرٌ فى السنّ او بلغ ثلاثمائة سنة انكر من عقله شيئاً فقال لبنيه اذا رأيتموني خرجت من كلامي واخذت فى غيره فافرعوالى المِجَنّ بالعصاء» القاموس المحيط، ج ٣، ص ٦٦، مادة «قرع».

٤. سيأتى هذا الدليل فى الفصل السابع من المقالة الخامسة من هذا الفن السادس.

٥. اى يسقط فى الهواء كأنه معلق فيه.

٦. وفى تعليقه: اى يكون منفرجة الاعضاء بحيث لا تتلامس اعضائه.

فالجواب: إنّ المزاج لا يُدرك إلا بالانفعال والمنفعل عنه غير المنفعل^١، بل كان يُثبت ذاته ولا يُثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يُثبت والمُقرُّ به غير الذي لم يُقرُّ به، فإذا ثبتت الذات التي أثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تُثبت، فإذا المتنبّه له سبيلٌ إلى أن يتنبه على وجود النفس بكونه شيئاً غير الجسم بل غير جسم، وأنه عارف به مستشعر له، فإن كان ذا هلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه.

١. هذه الزيادة - من قوله: «فإن قيل»... إلى قوله: «غير المنفعل» - توجد في نسختين من الشفاء مخطوطتين عندنا. والشيخ يقول في آخر الفصل الآتي: «وما الذين جعلوا النفس مزاجاً فقد علم مما سلف بطلان هذا القول». ولم يسلف بطلانه إلا في هذا الموضع من هذه الزيادة.

الفصل الثانى

فى ذكر ماقاله القدماء فى النفس و جوهرها و نقضه

فنقول: قد اختلف الأوائل فى ذلك لأنهم اختلفوا فى المسالك إليه، فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة، ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك، ومنهم من جمع بين المسلكين، ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة^١. فمن سلك منهم جهة الحركة، فقد كان تخيل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن محرك، وأن المحرك الأول يكون لامحالة متحركاً بذاته^٢، وكانت النفس محركة أولية، إليها يتراعى التحريك من الأعضاء والعسل والأعصاب، فجعل النفس متحركة لذاتها، وجعلها لذلك جوهرًا غير مائت، معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: ولذلك ما، كانت الأجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن تكون النفس جسماً فجعلها جوهرًا غير جسم متحركاً لذاته ومنهم من جعلها جسماً وطلب الجسم المتحرك بذاته.

١. اى ملخصة.

٢. فى تعليقة نسخة: لانه ظن ان المحرك يجوز ان يتحرك وان لم يتحرك لايجوز ان يحرك.

فمنهم من جعل ماكان من الأجرام^١ التى لاتتجزأ كُرَيًّا ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وأن التنفس غذاء للنفس، وأن النفس تستبقى به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التى هى الأجرام التى لاتتجزأ التى هى المبادئ وأنها متحركة بذاتها، كما يرى من حركة الهباء دائما فى الجو، فلذلك صلحت لأن تُحرَّك غيرها.

ومنهم من قال: إنها ليست هى النفس، بل إن محركها هو النفس وهى فيها، وتدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً ورأى أن النار دائمة الحركة.
وأما من سلك طريق الإدراك:

فمنهم من رأى أن الشئ إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له^٢، فوجب أن تكون النفس^٣ مبدأ، فجعلها من الجنس الذى كان يراه المبدأ: إما نارا، أو هواء، أو أرضا، أو ماء. ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التى هى مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا، إذ كان يرى أن البخار مبدأ الأشياء على حسب المذاهب التى عرفتھا، وكل هؤلاء كان يقول: إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها. وكذلك من رأى أن المبادئ هى الأعداد، فإنه جعل النفس عددا.

١. أى الاجزاء الصغار الصلبة.

٢. أى علة له.

٣. لكونها مدركة.

٤. الفصل الثانى من الفن الثالث من هذا الكتاب ص ١٨٨ من الطبعة الحجرية فى اقتصاص المذاهب. والثالث منه ص ١٩١ فى نقضها والبحث عن مذهب البخار فى ص ١٨٩ ونقضه فى ص ١٩٢ فراجع.

ومنهم من رأى أن الشيء إنما يُدرك ماهو شبيهه وأن المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبة^١ من الأشياء التي يراها عناصر^٢، وهذا هو قول انبازقلس، فإنه قد جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة و من الغلبة والمحبة^٣، وقال: إنما تدرك النفس كل شيء شبيه فيها.

وأما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا: إن النفس عدد متحرك لذاته، فهي عدد لأنها مدركة^٤ وهي متحركة لذاتها، لأنها محركة أولية.

وأما الذين اعتبروا أمر الحياة^٥ غير ملخص:

فمنهم من قال: إن النفس حرارة غريزية لأن الحياة بها.

ومنهم من قال بل برودة وأن النفس مشتقة من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا ما، يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

ومنهم من قال بل النفس هو الدم؛ لأنه إذا سُفح الدم بطلت الحياة.

١. لان مدركات النفس مركبة منها

٢. في تعليقة نسخة: اى يعتقدها اصولاً للكون والبقاء في العالم فيشمل الغلبة والمحبة فالكون منوط بالعناصر الاربعة والبقاء وبدفع المنافر وجذب الملائم وهما منوطان بالغلبة والمحبة فتدبر.
٣. قوله: من الغلبة والمحبة، المحبة بمعنى الباعثة للتركيب. والغلبة بمعنى الحافظة للتركيب كما فى تعليقة مخطوطة من الأشفا (ج ٤، ص ٥٩) عندنا. وقال المتأله السبزواري فى تعليقه على الاسفا فى المقام ما هذا لفظه: أى يتخذها اصولاً للكون والبقاء فى العالم فيشمل الغلبة والمحبة فالكون منوط بالعناصر الاربعة والبقاء بدفع المنافر وجذب الملائم وهما منوطان بالغلبة والمحبة. وقد مضى الكلام فى المحبة والغلبة فى الفصل الخامس من الفن الثالث ص ١٩٨.
- وفى تعليقة نسخة: من الغلبة والمحبة اى من الغضب والشهوة كذا قال المحقق اللاهيجى.
٤. وفى تعليقة نسخة: أى النفس مدركة وكل مدرك يجب أن يكون مبدأ لمدركه والمبدأ هو العدد، فيجب أن يكون النفس عدداً.
٥. وفى تعليقة نسخة: اى هواء لما وصلوا الى معرفة النفس من مسلك الحياة فجعلوها من سنخ الحياة ومقوماتها ولوازمها ومعداتها وممداتها.

ومنهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتاً لم تتغير صحة الحياة. ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لأننا نعلم أن تأليفاً ما يحتاج إليه حتى يُكوّن من العناصر حيوان، ولأن النفس تأليف فلذلك تميل إلى المؤلفات من النعم والاراييح والطعوم وتلتذ بها.

ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله - تعالى عما يقوله الملحدون - وأنه يكون في كل شيء بحسبه فيكون في شيء طبعاً وفي شيء نفساً وفي شيء عقلاً سبحانه وتعالى عما يشركون.

فهذه هي المذاهب المنسوبة إلى القدماء الأقدمين في أمر النفس^١، وكلها باطلة.

فأما الذين تعلقوا بالحركة فأول ما يلزمهم من المحال أنهم نسوا السكون^٢، فإن كانت النفس تحرك بأن تتحرك فكان لا محالة تحركها علّةً للتحريك، فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها فتكون نسبة تحركها بذاتها إلى

١. قال صدر المتألهين في الاسفار - بعد نقل هذه الاقوال - : «أقول: نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها في غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام، وكل من له ادنى بضاعة في الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والهواء والماء والارض ولا من باب النسب والتأليفات. كيف يذهب على الحكماء السابقين كالناباذ قلنس وغيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس وأحوالها فان التأويل والتعديل لكلهم أولى من النقض والجرح». فشرع في التأويل ومن أراد الإطلاع على التأويلات فليرجع الى الاسفار، ج ٤، ص ٥٩، ط ١ = ج ٨، ص ٢٤٤، ط ٢.

٢. قوله: انهم نسوا السكون، هكذا في جميع النسخ المخطوطة عندنا وبعضها مصححة بالعرض والمقابلة والقراءة غاية الاتقان. ونسوا من: «ن - س - ي» ناقص يائى. إلا أن صدر المتألهين نقل عبارة الشيخ في الاسفار (ج ٤، ص ٦٢، ط ١ = ص ٢٥٥، ج ٨، ط ٢) هكذا: «انهم نسبوا السكون الى النفس» بالياء وزيادة «الى النفس»، ونسخ الاسفار التي عندنا متفقة ايضاً في ذلك. والظاهر بل المتيقن ان عبارة الاسفار محرقة فتدبر.

التسكين والتحرك واحدة. فلم يمكن أن يقال: إنها تحرك بأن تتحرك^١، وقد فرضوا ذلك. أو يصدر عنها وقد سكنت، فلا تكون متحركة بذاتها.

وأيضاً فقد عرفت مما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك وأنه ليس شيء متحركاً من ذاته فلا تكون النفس شيئاً متحركاً من ذاته.

وايضاً فإن هذه الحركة لا يخلو إما أن تكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك^٢. فإن كانت مكانية فلا يخلو إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسانية، فإن كانت طبيعية فتكون إلى جهة واحدة لا محالة، فيكون تحريك النفس إلى جهة واحدة فقط. وإن كانت قسرية فلا تكون متحركة بذاتها، ولا يكون أيضاً تحريكها بذاتها، بل الأولى أن يكون القاسر هو المبدأ الأول وأن يكون هو النفس. وإن كانت نفسانية فالنفس قبل النفس^٣ وتكون لا محالة بإرادة فتكون إما واحدة لا تختلف، فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة، أو تكون مختلفة فتكون بينها كما علمت سكونات لا محالة، فلا تكون متحركة لذاتها.

وأما الحركة من جهة الكم فأبعد شيء من النفس، ثم لا يكون شيء متحركاً من جهة الكم بذاته، بل لدخول^٤ داخل عليه أو استحالة في ذاته.

وأما الحركة على سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة في كونها نفساً فتكون

١. وفي تعليقه نسخة: فكونها علة للحركة لا يكون علة لكونها متحركة، ويصلح أن يقال أن النفس تسكن فيجب أن تكون ساكنة.

٢. أي وضعية.

٣. لأنّ المحرك قبل المتحرك.

٤. فإن كان بدخول الداخل فهي الحركة الاغتنائية أو السمن وإن كان بالاستحالة فهي الحركة التخليلية أو التكافئية وإن كان بخروج شيء فهي الذبولية والهزالية.

٥. أقول: العبارة منقولة في الاسفار (ص ٦٣، من ج ٤، ط ١ = ص ٢٥٦، ج ٨، ط ٢) هكذا: «عن كونها

النفس إذا حركت لا تكون نفساً، وإما حركة في عرض من الأعراض لا في كونها نفساً، فأول ذلك أن لا يكون تحركها، من نحو تحريكها، بل تكون ساكنة في المكان حين تتحرك في المكان. والثاني أن الاستحالة في الأعراض غايتها حصول ذلك العرض، وإذا حصل فقد وقفت الاستحالة.

وأيضاً فقد تبين لك أن النفس لا ينبغي أن تكون جسماً والمحرك الذي يحرك في المكان بأن يتحرك نحو ما يحرك فهو جسم لامحالة فلو كان للنفس الحركة والانتقال لكان يجوز أن تفارق بدناً ثم تعود إليه. وهؤلاء يجعلون مثل النفس مثل زبيب يجعل في بعض الأجسام، فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم و يدفعون أن تكون الحركة حركة اختيارية.

وأيضاً فقد علمت أن القول بالهباء^١ هَذَرٌ باطل، وعلمت أيضاً أن القول بوحدة المبدأ الأسطقسي جزاف.

ثم من المحال ما قالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه، فإننا نعلم وندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادئ لها. وأما إثبات ذلك من طريق من ظن أن المبدأ أحد الأسطقسات، فهو أنا نعلم

→ «نفساً» - أي جاءت كلمة عن مكان في - ونسخ الاسفار من المخطوطات والمطبوعات المصححة جداً عندنا كلها متفقة في ذلك واما نسخ الشفاء التي عندنا فهي مطبقة على في. وبعضها مصحح غاية التصحيح بالقراءة والمقابلة والإجازة. كما ان بعض نسخ اسفارنا ايضا كذلك. الا ان واحدة من نسخة الشفاء جعلت كلمة عن اصلاً وفي فوقها كلمة في نسخة بدلا عنها. وعبرة الكتاب على كلمة عن ظاهرة المعنى ولا غبار عليها. واما معناها على كلمة في فهو ان النفس اذا حركت في كونها نفساً الخ فمعناها انها لم تكن قبل الحركة نفساً. وان لم تخل عن تكلف فتبصر.

١. بالهباءات باطل كما في اكثر النسخ، بالهباءات هَذَرٌ باطل بالذال المعجمة كما في بعضها. والهباء: الأجزاء التي لا تتجزأ.

أشياء ليست الأسطقسات بوجه من الوجوه مبدأ لها، ولا هي مبدأ للأسطقسات وهو أن كل شيء إما أن يكون حاصلًا في الوجود وإما أن لا يكون، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فهذه الأشياء لا يجوز أن يقال: إن النار والماء وغير ذلك مبادئ لها فنعلمها بها، ولا بالعكس.

وأيضًا إما أن تكون معرفة النفس بما هي مبدأ له إنما تتناول عين ذلك المبدأ، أو تتناول الأشياء التي تحدث عن المبدأ وليست هي المبدأ، أو تكون بكليهما. فإن كانت إنما تتناول ذلك المبدأ أو تتناول كليهما، وكان العالم بالشيء يجب أن يكون مبدأ له فتكون النفس أيضًا مبدأ للمبدأ وإيضاً مبدأ لذاتها، لأنها تعلم ذاتها، وإن كانت ليس تعلم المبدأ، ولكن تعلم الأحوال والتغيرات التي تلحقه. فمن الذي يحكم^١ بأن الماء والنار أو أحد هذه مبدأ.

وأما الذين جعلوا الإدراك بالعددية فقالوا لأن المبدأ لكل شيء عدد، بل قالوا ماهية كل شيء عدد، وحدّه عدد، وهؤلاء وإن كنا قد دللنا على بطلان رأيهم في المبدأ في موضع آخر، وسندلّ في صناعة الفلسفة الأولى^٢ أيضًا على استحالة رأيهم هذا وما أشبهه، فإن مذهبهم هاهنا نزيّفه من حيث النظر الخاص بالنفس، وذلك بأن ننظر ونتأمل هل النفس إنما تكون نفسًا بأنها عدد معين كأربعة أو خمسة، أو بأنها مثلًا زوج أو فرد أو شيء أعم من عدد معين.

فإن كانت النفس إنما هي ماهي بأنها عدد معين، فما يقولون في الحيوان

١. كما في جميع النسخ التي عندنا. وذلك لأن الحكم فرع ادراك الطرفين فإذا لم يدرك احدهما فكيف

يحكم على شيء بشيء.

٢. ج ٢، ص ٧٠، ط ١.

المخرز^١ الذى إذا قطع تحرك كل جزء منه وأحسّ، وإذا أحسّ فلامحالة هناك تخيل مّا^٢، وكذلك كل جزء منه يأخذ فى الهرب إلى جهة وتلك الحركة من تخيل مالا محالة. ومعلوم أن الجزءين يتحركان عن قوتين فيهما، وأن كل واحد منهما أقل من العدد الذى كان فى الجملة، وإنما كان النفس عندهم العدد الذى فى الجملة لاغير، فيكون هذان الجزءان يتحركان لاعن نفس وهذا محال، بل فى كل واحد منهما نفس من نوع نفس الآخر، فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل، متكثرة بالقوة تكثرا إلى النفوس.

وإنما تفسد فى الحيوان المخرز نفساه^٣ ولا تفسد فى النبات، لأن النبات قد شاعت فيه الآلة الأولية لاستبقاء فعل النفس ولا كذلك فى الحيوان المخرز، بل بعض بدن الحيوان المخرز لا مبدأ فيه لاستبقاء المزاج الملائم للنفس. وفى بعضه الآخر ذلك المبدأ، ولكنه يحتاج فى استبقائه ذلك إلى صحبة من القسم الآخر، فيكون بدنه متعلق الأجزاء بعضها ببعض فى التعاون على حفظ المزاج.

فإن لم تكن النفس عددا بعينه، بل كانت عددا له كيفية مّا وصورة فيشبه أن تكون فى بدن واحد نفوس كثيرة. فإنك تعلم أن فى كثير من الأزواج أزواجا وفى كثير من الأفراد أفرادا، وفى كثير من المربعات مربعات، وكذلك سائر الاعتبارات.

وأياها فإن الوحدات المجتمعة فى العدد إما أن يكون لها وضع^٤، أو لا يكون لها

١. المخرز كمعظم: كل طائر على جناحيه نمطة أى نقش.

٢. أى فاعل بالقصد، أى ليس عن طبع والآ لما اختلفت، ولا عن قسر لعدم القاسر فهو عن التخيل والقصد.

٣. بعد مهلة وفى بعضها بلامهلة فإن بعض الحيوان يموت بلامهلة بعد الجزء القطع وفى بعضها يبقى قليلاً ثم يموت.

٤. فى تعليقة نسخة: أى قابل للإشارة الحسية.

وضع، فإن كان لها وضع فهى نقط، وإن كانت نقطا فإما أن تكون نفسا لأنها عدة^١ تلك النقط أولا تكون كذلك، بل لأنها قوة أو كيفية أو غير ذلك. لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية، فيكون العدد الموجود للنقط طبيعة النفس، فيكون كل جسم إذا فرض فيه ذلك العدد من النقط ذا نفس، فكل جسم لك أن تفرض فيه كم نقطة شئت، فيكون كل جسم من شأنه أن يصير ذا نفس لفرض النقط فيه. وإن كانت عددا لا وضع له، وإنما هى^٢ آحاد متفرقة، فبماذا تفرقت^٣ وليس لها مواد مختلفة ولا قرن بها صفات أخر وفصول أخرى وإنما تتكثر الأشياء المتشابهة فى المواد المختلفة. فإن كان لها مواد مختلفة فهى ذوات وضع ولها أبدان شتى.

ثم فى الحالين^٤ جميعا كيف ارتبطت هذه الوحدات أو النقط معا، لأنه إن كان ارتباطها بعضها ببعض والتئامها للطبيعة الوحيدة والنقطية، فيجب أن تكون الوحدات والنقطات مَهْرُؤَةً إلى الاجتماع من أى موضع كانت، وإن كان لجامع فيها جَمْعٌ واحدةٌ منها إلى الأخرى وضامٌّ ضمَّ بعضها إلى بعض حتى ارتبطت وهو يحفظها مرتبطة، فذلك الشئ أولى أن يكون نفسا.

وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها، وإنه إنما يعرف كل شئ بشبهه فيه، فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التى تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها. فإن

١. عدد، نسخة.

٢. أى النفس.

٣. أى النفس.

٤. فى تعليقه نسخة: أى الوضع وعدم الوضع.

الاجتماع قد يُحدث هيئاتٍ فى المبادئ وصورا لاتوجد فيها مثل العظمية واللحمية والانسانية والفرسية وغير ذلك، فيجب أن تكون هذه الأشياء مجهولة للنفس، إذ ليس فيها هذه الأشياء، بل إنما فيها أجزاء المبادئ فقط، فإن جعل فى تأليف النفس إنسانا و فرسا وفيلا، كما فيه نار وأرض وغلبة ومحبة، وقال إن فيها هذه الأشياء، فقد ارتكب العظيم.

ثم إن كان فى النفس إنسان، ففى النفس نفس، ففيه مرة أخرى إنسان وفيل، ويذهب ذلك إلى غير النهاية^١. وقد يشنع عليه من جهة أخرى هى أنه يجب على هذا الوضع أن يكون الله تعالى إما غير عالم بالأشياء وإما مركبا من الأشياء، وكلاهما كفر، ومع ذلك يجب أن يكون غير عالم بالغلبة، لأنه لاغلبة فيه. فإن الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه، فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادئ، وهذا شنيع وكفر.

ثم يلزم من هذا أن تكون الأرض أيضا عالمة بالأرض؛ والماء بالماء، وأن تكون الأرض لاتعلم الماء، والماء لايعلم الأرض، ويكون الحار عالما بالحار غير عالم بالبارد.

ويجب أن تكون الأعضاء التى فيها أرضية كثيرة شديدة الإحساس بالأرض وليست هى كذلك، بل هى غير حساسة لا بالأرض ولا بغيرها، وذلك كالظفر والعظم. ولأن ينفع الشئ ويتأثر عن ضده، أولى من أن يتأثر عن شكله^٢. وأنت

١. فى تعليقه نسخة: قوله: «ويذهب الى غير النهاية» لان المفروض انّ فى نفس الانسانى يكون جميع الاشياء، ففى النفس يكون على هذا الفرض الانسان وللانسان الحاصل فى النفس ايضا نفس وفى هذه النفس ايضا انسان وله نفس وفى هذه النفس الثالثة ايضا جميع الاشياء ومن الأشياء الانسان فيحصل نفس رابعة وهكذا الى غير النهاية.

٢. أى عن مشاكله.

تعلم أن الإحساس تأثر مّا وانفعال مّا^١ يجب أن لا تكون هاهنا قوة واحدة تدرك الأضداد فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة، بل يدرك البياض بجزء من البصر هو أبيض، والسواد بجزء منه هو أسود، ولأن الألوان لها تركيبات بلانهاية، فيجب أن يكون قد أعِدَّ للبصر أجزاء بلانهاية مختلفة الألوان.

وإن كان لاحقيقة للوسائط، وما هو إلا مزج الضدين بزيادة ونقصان من غير اختلاف آخر، فيجب أن يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفا، ومدرك السواد يدرك السواد صرفا، إذ لا يمكن أن يدرك غيره، فيجب أن لا تشكل علينا بسائط الممتزج ولا تتخيل إلينا الوسائط التي لا يظهر فيها بياض وسواد بالفعل. وكذلك يجب أن يدرك المثلث بالمثلث، والمربع بالمربع، والمدور بالمدور، والأشكال الأخرى التي لانهاية لها، والأعداد أيضا بأمثالها، فتكون في الحاسة أشكال بلانهاية، وهذا كله محال. وأنت تعلم أن الشيء الواحد يكفى في أن يكون عيارا للأضداد تعرف به، كالمسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحنى جميعا، وأنه لا يجب أن يعلم كل شيء بشيء خاص.

وأما الذين جعلوا النفس جسماً يتحرك بحركته المستديرة التي تتحرك على الأشياء لتدرك بها الأشياء، فسنوضح بعد فساد قولهم حينَ يَتَبَيَّن أن الإدراك العقلي لا يجوز أن يكون بجسم.

وأما الذين جعلوا النفس مزاجا فقد علم مما سلف بطلان هذا القول^٢ وعلى أنه ليس كل ما يفسد بفساده الحياة يكون نفسا، فإن كثيرا من الأشياء والأعضاء

١. الواو الحالية، اى والحال يجب أن لا تكون على هذا الوضع هاهنا قوة....

٢. فقد علم في آخر الفصل الاول ص ٢٧ من قوله: فان قيل المشعور به هو المزاج الخ.

والأخلاق وغير ذلك بهذه الصفة. وليس بمنكر أن يكون شيء^١ لا بد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن، ولا يوجب ذلك أن يكون ذلك الشيء نفسا. وبهذا يعلم خطأ من ظن أن النفس دم، فكيف يكون الدم محرّكا وحساسا. والذي قال: إن النفس تأليف فقد جعل النفس نسبة معقولة بين الأشياء، وكيف تكون النسبة بين الأضداد محرّكا ومدركا والتأليف يحتاج إلى مؤلف لا محالة، فذلك المؤلف أولى أن يكون هو النفس. وهو الذى إذا فارق وجب انتقاض التأليف. ثم سيتضح فى خلال ما نعرفه من أمر النفس بطلان جميع هذه الأقاويل بوجوه أخرى. فيجب الآن أن نكون نحن وراء طلب طبيعة النفس. وقد قيل فى مناقضة هذه الآراء أقاويل ليست بالواجبة ولا اللازمة وإنما تركناها لذلك.

١. أى المزاج فى ما نحن فيه.

الفصل الثالث

فى أنّ النفس داخلة فى مقولة الجوهر

فنقول نحن إنك تعرف مما تقدم لك أن النفس ليست بجسم، فإن ثبت لك أن نفساً ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها، لم يقع لك شك فى أنها جوهر^١ وهذا إنما يثبت لك فى بعض ما يقال له نفس. وأما غيره مثل النفس النباتية والنفس الحيوانية، فإن ذلك لا يثبت لك فيه. لكن المادة^٢ القرية لوجود هذه الأنفس^٣ فيها إنما هى ماهى بمزاج خاص وهيئة خاصة، وإنما تبقى بذلك المزاج الخاص بالفعل موجوداً مادام فيها النفس. والنفس هى التى تجعلها بذلك المزاج، فإن النفس هى لامحالة علة لتكوّن النبات والحيوان على المزاج الذى لهما إذ كانت النفس هى مبدأ التوليد والتربية كما قلنا: فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلاً أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، وتكون النفس علة لكونه كذلك.

١. فى انها جوهر، نسخة.

٢. هذا بيان الاستدلال على كون النفوس الحيوانية والنباتية جوهرًا لا عرضًا.

٣. أى الانفس التى لا تثبت لك انها جوهر كالنباتية والحيوانية.

ولا يجوز أن يقال: إن الموضوع^١ القريب حصل على طباعه موجوداً لسبب غير النفس، ثم لحقته النفس لحوقاً ما لا قسط له بعد ذلك في حفظه وتقويمه وتربيته، كالحال في أعراض يتبع وجودها وجود الموضوع لها اتباعاً ضرورياً، ولا تكون مقومة لموضوعها بالفعل. وأما النفس فإنها مقومة لموضوعها القريب موحدة إياه بالفعل، كما تعلم الحال في هذا إذا تكلمنا في الحيوان.

وأما الموضوع البعيد^٢ فبينه وبين النفس صور أخرى تقومه. وإذا فارقت النفس وجب ضرورة أن يكون فراقها يحدث لغالب^٣. صير الموضوع لحالة أخرى^٤، وأحدث فيه صورة جمادية، كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس ولتلك الصور^٥. فالمادة التي للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها ألينة، بل إما أن يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعاً للنفس، أو تُخلف النفس فيها صورةً تستبقى المادة بالفعل على طبيعتها، فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان، بل تكون له صورةٌ وأعراضٌ أخرى، ويكون أيضاً قد تبدل بعض أجزائها وفارق مع تغير الكل في الجوهر، فلا تكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعاً للنفس، والآن هي موضوعة لغيرها. فإذن ليس وجود النفس

١. أي البدن.

٢. في تعليقة نسخة: كما لمادة المنى.

٣. كناية عن جسم مابين للنفس وفي مجمع البحرين، ج ٢، ص ١٣٤، مادة «غلب»: «القلب الغلاظ يقال شجرة غلباً أي غليظة».

٤. فراقها يحدث بغالب صير الموضوع بحالة أخرى. كما في نسخة مصححة مقروءة عندنا. يعني أن يحدث من الاحداث وكلمة صير في «صير الموضوع» منصوب على المفعولية لقوله «يحدث». فهي مصدر لافعل. أي يحدث ذلك الفراق بغالب كمرض أو ضربة أو قطع صير الموضوع بحالة أخرى أي سيورورة الموضوع بحالة أخرى وسياق العبارة والمطلب يصدق هذه القراءة.

٥. في تعليقة نسخة: أي الصور التي بين الموضوع البعيد وبين النفس.

فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع. فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا فى موضوع.

لكن لقائل أن يقول: لنسلم أن النفس النباتية هذه صورتها، فإنها علة لقوام مادتها القريبة؛ وأما النفس الحيوانية فيشبه أن تكون النباتية تقوّم مادتها ثم تلزم هذه النفس الحيوانية إياها، فتكون الحيوانية متحصلة الوجود فى مادة تقوم بذاتها، وهى علة لقوام هذه التى حلّتْها أعنى الحيوانية، فلا تكون الحيوانية لاقائمة فى موضوع.

فنقول فى جواب ذلك: إن النفس النباتية بما هى نفس نباتية لا يجب عنها إلا جسم متغذٍ مطلقاً، ولا النفس النباتية مطلقاً لها وجود إلا وجود معنى جنسى، وذلك فى الوهم فقط؛ وأما الموجود فى الأعيان فهو أنواعها.

والذى يجب أن يقال: إن النفس النباتية سبب واحد وله شىء أيضاً عام كلى غير محصل، وهو الجسم المتغذى النامى المطلق الجنسى غير المنوع.

وأما الجسم ذو آلات الحس والتمييز والحركة الإرادية، فليس مصدره عن النفس النباتية بما هى نفس نباتية، بل بما ينضم إليها فصل آخر تصير به طبيعة أخرى، ولا يكون ذلك إلا أن تصير نفساً حيوانية.

بل يحب أن نبتدىء فنزيد هذا شرحاً.

فنقول: إن النفس النباتية.

إما أن يعنى به النفس النوعية التى تخص النبات دون الحيوان، أو يعنى بها المعنى العام الذى يعم النفس النباتية والحيوانية من جهة ما تُغذى وتُولد

وتُسمى، فإن هذا قد يسمى نفساً نباتية، وهذا مجاز من القول، فإن النفس النباتية لا تكون إلا في النبات، ولكن المعنى الذى يعم نفس النبات والحيوان يكون فى الحيوانات كما يكون فى النبات ووجوده، كما يوجد المعنى العام فى الأشياء. وإما أن يعنى بها القوة من قوى النفس الحيوانية التى تصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد.

فإن عنى بها النفس النباتية التى هى بالقياس إلى النفس الفاعلة للغذاء نوعية، فذلك يكون فى النبات لا غير، ليس فى الحيوان.

وإن عنى بها المعنى العام فيجب أن ينسب إليها معنى عام لا معنى خاص، فإن الصانع العام هو الذى ينسب إليه المصنوع العام، والصانع النوعى كالنجار هو الذى ينسب إليه المصنوع النوعى، والصانع المعين هو الذى ينسب إليه المصنوع المعين. فهذا شىء قد مر لك تحقيقه. فالذى ينسب إلى النفس النباتية العامة من أمر الجسم أنه نام عام، وأما أنه نام بحيث أنه يصلح لقبول الحس أو لا يصلح فليس ينسب ذلك إلى النفس النباتية من حيث هى عامة، ولا هذا المعنى يتبعه. وأما القسم الثالث^١ فيستحيل أن يكون على ما يظن من أن القوة النباتية تأتى وحدها فتفعل بدنا حيوانيا ولو كان المنفرد بالتدبير تلك القوة لكانت تتمم جسما نباتيا، وليس كذلك، بل إنما كانت تتمم جسما حيوانيا بآلات الحس والحركة، فتكون هى قوة لنفس^٢ لتلك النفس قوى أخرى. وهذه القوة من قواها تتصرف

١. وفى تعليقة نسخة: وهو الذى قال «وأما ان يعنى به القوة من قوى النفس الحيوانية التى تصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد».

٢. قوله: فتكون هى قوة لنفس الخ، أى فتكون القوة النباتية قوة لنفس، يعنى بناء على الشق الثالث وهو ان يعنى بالنفس النباتية القوة من قوى النفس الحيوانية. فتكون النباتية قوة لنفس أى لنفس حيوانية لتلك

على المثال الذى يؤدى إلى استعداد الآلة للكلمات الثانية التى لتلك النفس التى هذه قوتها وتلك النفس هى الحيوانية.

ويتضح من بعد أن النفس واحدة، وأن هذه قوى تتبعث عنها فى الأعضاء، ويتأخر فعل بعضها ويتقدم بحسب^١ استعداد الآلة. فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة أسطقسات بدنه، ومؤلفتها ومركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى، فلا تستولى عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ذلك لما بقيت على صحتها.

ولاستيلاء النفس عليها^٢ ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند استشعار النفس قضايا تُكرهها أو تُحبها كراهة ومحبة ليست بدنية ألبتة، وذلك عندما يكون الوارد على النفس تصديقا مّا، وليس ذلك مما يؤثر فى البدن بما هو اعتقاد، بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من سرور أو غم^٣، وذلك أيضا من المدركات النفسانية، وليس مما يعرض للبدن بما هو بدن فيؤثر ذلك فى القوة النامية الغازية حتى يُحدث فيها من العارض الذى يعرض للنفس أولا - وليكن الفرح النطقى - شدةً ونفاذاً فى فعلها، ومن العارض المضاد لذلك - وليكن الغم النطقى الذى لا ألم بدنى فيه - ضعفاً وعجزاً حتى يُفسد فعلها، وربما انتقض المزاج به انتقاضاً.

→ النفس قوى أخرى وهذه القوة النباتية من قواها أيضاً، تصرف تلك النفس على المثال الخ. وقوله التى هذه قوتها يعنى ان هذه القوة النباتية قوة تلك النفس الحيوانية.

١. متعلق بقوله تتبعث.

٢. وفى تعليقة نسخة: أى على تلك القوة النباتية والحيوانية.

٣. كليات قانون، ص ١٩٥، ط ناصرى؛ فصل ٦، نمط ٣، اشارات.

٤. مفعول لقوله يحدث.

وكل ذلك مما يقنعك فى أن النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء، وهى واحدة لها، ليست هذه منفردة عن تلك^١.

فبيّن أن النفس هى مكّلة البدن الذى هى فيه، وحافظته على نظامه الذى الأولى به أن يتميّز ويتفرّق، إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحق مكانا آخر ويتسوجب مفارقة لقرينه، وإنما يحفظه على ما هو عليه شىء خارج عن طبيعته، وذلك الشىء هو النفس فى الحيوان.

فالنفس إذن كمال لموضوع، ذلك الموضوع يتقوّم به، وهو أيضا مكّمل النوع وصانعه، فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التى لا تختلف بها الأنواع، ولا يكون لها مدخل فى تقويم الموضوع. فالنفس إذن كمال كالجوهر لا كالعرض، وليس يلزم هذا أن يكون مفارقا أو غير مفارق. فإنه ليس كل جوهر بمفارق، فلا الهولى بمفارقة ولا الصورة، وقد علمت أنت أن الأمر كذلك، فلندلّ الآن دلالة ما مختصرة على قوى النفس وأفعالها ثم نتبعها بالاستقصاء.

١. وفى تعليقة نسخة: أى ليست قوة التغذية منفردة عن قوة الإدراك.

الفصل الرابع

فى تبیین أنّ اختلاف أفاعیل النفس لاختلاف قواها^١

نقول: إن للنفس أفعالا تختلف على وجوه:

فيختلف بعضها بالشدة والضعف، وبعضها بالسرعة والبطء. فإن الظن اعتقاد مّا يخالف اليقين بالتأكيد والشدة، والحدس يخالف التلقين التفكّر (خ ل) بسرعة الفهم.

وقد تختلف أيضا بالعدم والملّكة، مثل أن الشك يخالف الرأى، فإن الشك عدم اعتقاد من طرفى النقيض، والرأى اعتقاد أحد طرفى النقيض؛ ومثل التحريك والتسكين.

وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادة مثل الإحساس بالأبيض والإحساس بالأسود وإدراك الحلو وإدراك المر.

وقد تختلف بالجنس مثل إدراك اللون وإدراك الطعم، بل مثل الإدراك والتحريك.

١. راجع ص ٢١، ج ٤ من الاسفار و ص ٢٣٩، ج ٢ من المباحث المشرقية للفخر الرازى.

وغيرضنا الآن أن نعرف القوى التى تصدر عنها هذه الأفاعيل، وأنه هل يجب أن تكون لكل نوع من الفعل قوة تخصه أو لا يجب ذلك.

فنقول: أما الأفعال المختلفة بالشدة والضعف فإن مبدأها قوة واحدة، لكنها تارة تكون أتم فعلا، وتارة تكون أنقص فعلا. ولو كان النقصان يقتضى أن تكون هناك للأنقص قوة غير القوة التى للآتم، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة التى لا تكاد تنتهى، بل القوة الواحدة يعرض لها تارة أن تفعل الفعل أشد وأضعف بحسب الاختيار، وتارة بحسب مؤاتاة الآلات، وتارة بحسب عوائق^١ من خارج أن تكون أو لا تكون وأن تقل أو تكثر.

فأما الفعل وعدمه فقد سلف لك فى الأقاويل الكلية أن مبدأ ذلك قوة واحد. وأما اختلاف أفعالها التى من باب الملكة بالجنس كالإدراك والتحرك أو كإدراك وإدراك، فذلك مما بالحرى أن يفحص عنه فاحص، فينظر مثلا هل القوى المدركة كلها قوة واحدة، إلا أن لها إدراكات ما بذاتها هى العقلية، وإدراكات ما بآلات مختلفة بسبب اختلاف الآلات. فإن كانت العقلية والحسية مثلا لقوتين، فهل الحسية كلها التى تتخيل من باطن والتى تدرك فى الظاهر لقوة واحدة، فإن كانت التى فى الباطن لقوة أو لقوى، فهل التى فى الظاهر لقوة واحدة تفعل فى آلات مختلفة أفعالا مختلفة. فإنه ليس بممتنع أن تكون قوة واحدة تدرك أشياء مختلفة الأجناس والأنواع، كما هو مشهور من حال العقل عند العلماء ومشهور من حال الخيال عندهم، بل كما أن المحسوسات المشتركة^٢ التى

١. وفى تعليقة نسخة: أى العوائق فى الفعل والترك.

٢. قوله المحسوسات المشتركة. سيأتى كلامه فى ذلك فى آخر الفصل الثامن من المقالة الثالثة: فهذه هى

زعموا أنها العِظْم والعدد والحركة والسكون والشكل قد تُحسّ بكل واحدة من الحواس أو بعدة منها وإن كانت بوساطة محسوس آخر.

ثم هل قوة التحريك هى قوة الإدراك، ولم لا يمكن ذلك. وهل قوة الشهوة بعينها هى قوة الغضب، فإذا صادفت اللذة انفعلت على نحو، وإن صادفت الأذى انفعلت على نحو آخر، بل هل الغذائية والنامية والمولدة شىء من هذه القوى، وإن لم تكن فهل هى قوة واحدة، حتى إذا كان الشىء لم يتم بصورة حرّكت الغذاء إلى أقطاره على هيئة وشكل، فإذا استكمل حرّكت ذلك التحريك بعينه. إلا أن الشكل قد تم فلا يحدث شكل آخر، والعِظْم قد بلغ مبلغاً لا تفى القوة بأن تورد من الغذاء فيه أكثر مما يتحلل منه فتقف. وهناك يفصل من الغذاء فضل يصلح للتوليد لتنفذه إلى أعضاء التوليد، كما تنفذ الغذاء إليها لتغذوها به، لكنه يفصل عما تحتاج إليه أعضاء التوليد من الغذاء فضل يصلح لباب آخر، فتصرفه تلك القوة بعينها إليه، كما تفعل بفضول كثيرة من الأعضاء، ثم تعجز هذه القوة فى آخر الحياة عن إيراد بدل ما يتحلل مساوياً لما يتحلل، فيكون ذبول. فلم تفرض قوة نامية ولا تفرض قوة مذبلة، واختلاف الأفعال ليس يدل على اختلاف القوى، فإن القوة الواحدة بعينها

→ المحسوسات التى تسمى مشتركة، إذ قد تشترك فيها عدة من الحواس الخ. وكذا فى الفصل الثانى عشر من الباب الثالث فى الابصار من المباحث المشرقية للفخر الرازى، ص ٣١٩، ج ٢. فى المحسوسات المشتركة. والغرض فى عنوان البحث عن المحسوسات المشتركة أن العظم والعدد والحركة واخواتها مما لا تكون من الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات تشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة او تشترك فى ادراكها عدة من الحواس فلا تحتاج فى الاحساس الى قوة اخرى كما توهم بعض الناس انه لا بد من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الأمور المحدودة فتبصر وارجع الى الفصل الثانى عشر وهو الفصل الاخير من الباب الرابع من نفس الاسفار (ج ٤، ص ٤٩). و الى ص ١٢٣ من نفس ارسطو.

تفعل الأضداد، بل القوة الواحدة تحرك بإرادات مختلفة حركات مختلفة، بل القوة الواحدة قد تفعل في مواد مختلفة أفاعيل مختلفة.

فهذه شكوك يجب أن يكون حلها مهيماً عندنا، حتى يمكننا أن نتقل ونثبت قوى النفس؛ وأن نثبت أن عددها كذا، وأن بعضها مخالف للبعض، فإن الحق عندنا هذا.

فنقول: أما أولاً، فإن القوة من حيث هي قوة بالذات وأولاً، هي قوة على أمر ما ويستحيل أن تكون مبدأ لشيء آخر غيره، فإنه من حيث هو قوة عليه مبدأ له، فإن كان مبدأ لشيء آخر فليس هو من حيث هو مبدأ لذلك الأول في ذاته. فالقوى من حيث هي قوى إنما تكون مبادئ لأفعال معينة بالقصد الأول.

لكنه قد يجوز أن تكون القوة مبدأ لأفعال كثيرة بالقصد الثاني، بأن تكون تلك كالفروع، فلا تكون مبدأ لها أولاً، مثل أن الإبصار أنما هو قوة أولاً على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا تَوَسَّطَ بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، واللون يكون بياضاً وسواداً.

وأيضاً القوة المتخيلة هي التي تستثبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة عن المادة نوعاً من التجريد غير بالغ، كما نذكره بعد. ثم يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعماً أو عظماً أو صوتاً أو غير ذلك. والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور الأمور من حيث هي برية عن المادة وعلائقها، ثم يتفق أن يكون ذلك شكلاً، ويتفق أن يكون عدداً.

وقد يجوز أن تكون القوة مُعدّة نحو فعل بعينه، لكنها تحتاج إلى أمر آخر ينضم إليها حينئذ، حتى يصير لها ما بالقوة حاصلًا بالفعل، فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأ للفعل بالفعل وتارة غير مبدأ له بالفعل، بل بالقوة، مثل القوة المحركة فإنها إذا صح الإجماع من القوة الشوقية بسبب داع من التخيل أو المعقول إلى التحريك حرّكت لا محالة، فإن لم يصح لم تحرّك. وليس يصدر عن قوة محرّكة واحدة بآلة واحدة إلا حركة واحدة، إذ الحركات الكثيرة لكثرة آلات الحركة التى هى العَضَلُ فينا وفى كلّ عَضَلَة قوة محرّكة جزئية لا تحرّك إلا حركة بعينها.

وقد تكون القوة الواحدة أيضا يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفة أو الآلات المختلفة، وهذا ظاهر.

فنقول الآن: إن أول أقسام أفعال النفس ثلاثة:

أفعال يشترك فيها الحيوان والنبات كالغذية والتربية^١ والتوليد.

وأفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها ولا حظ؛ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية.

وأفعال تختص بالناس مثل تعقل المعقولات^٢ واستنباط الصنائع^٣ والروية فى الكائنات والفرقة بين الجميل والقيح.

فلو كانت القوى النفسانية واحدة وكانت الأفعال النباتية تصدر عن القوة التى تصدر عنها الحيوانية صدوراً أولياً لكان عدم الأجسام النباتية وأعضاء الحيوان

١. التربية إشارة الى النمو.

٢. إشارة الى القوة النظرية.

٣. إشارة الى القوة العملية.

التي تغذى ولا تحس مما هو صلب^١ أو لئِنْ للإحساس إما أن يكون بسبب عدم القوة، أو بسبب أن المادة ليست تتفاعل عنها. ومحال أن يقال: إن المادة ليست تتفاعل عن الحر والبرد ولا تتأثر عنهما وعن الطعوم القوية والروائح القوية، فإنها تتفاعل عنها، فبقى أن يكون ذلك بسبب عدم القوة الفعالة لذلك^٢، و^٣ قد وجدت القوة الغذائية، فإذا القوتان مختلفتان.

وأيضاً فإن تحريك النفس لا يخلو إما أن يكون على سبيل نقل مطلق وكل جسم قابل للنقل مطلقاً، وإما أن يكون لنقل على سبيل قبض وبسط، وفي أجسامنا أعضاء هي أقبل لذلك^٤ من العضل وفيها حياة للتغذى، وليس يمكن تحريكها. فالسبب في ذلك ليس من جهتها^٥، بل من جهة فقدانها للقوة المحركة. وكذلك بعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحس فقط دون الحركة، وبعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحركة ولا تتفاضل بشيء يعتد به، بل قد يوجد ما يشاكل ما ينفذ فيه الحس ويزيد عليه في الكيف وينقص، وقد تنفذ فيه قوة الحركة، وقد يوجد ما هو كذلك وليس تنفذ فيه قوة الحس. وكذلك يمكنك أن تعلم أن العين ليست دون اللسان في أن تتفاعل عن الطعوم المجاورة، ولا تحس العين بالطعم من حيث هو مذاق؛ لست أقول من حيث هو كيفية ولا بالصوت.

وأما القوة الإنسان فسنبين من أمرها أنها مُبرئة الذات عن الانطباع في المادة،

١. في تعليقة نسخة: كالعظام والرباطات التي تربط بين المفاصل. وللإحساس متعلق بقوله عدم الأجسام.

٢. في تعليقة نسخة: أي للإحساس.

٣. حالية.

٤. أي للقبض أو البسط.

٥. أي من جهة تلك الأعضاء بل من جهة فقدان تلك الأعضاء للقوة المحركة.

ونبين أن جميع الأفعال المنسوبة إلى الحيوان يحتاج فيها إلى آلة. فإذا الحواس والتخيلات لقوة أخرى مادية غير القوة المحركة وإن كانت تفيض عنها. وقوى الحركة أيضا متعلقة من وجه، كما سنبين، بقوى الحسن والتخيل. فإذا فهمت هذا وما أعطيناك من الأصول سهل عليك أن تعرف فرقان ما بين القوى التى نحن فى ترتيبها وتعديدها، وتعلم أن كل قوة لها فعل أولى فلا تشارك قوة أخرى لها فعل أولى مخالف لفعلها الأولى.

الفصل الخامس

فى تعديد قوى النفس^١ على سبيل التصنيف^٢

١. راجع ج ٤، ص ١١ من الاسفار و ص ٣١ منه (= ج ٨، ص ٥٣ و ١٢٩، ط ٢).
 ٢. قوله: على سبيل التصنيف، لا يخفى عليك ان تلك القوى ليست اصنافاً على معنى الصنف الحقيقى ايضاً. ولذا عبر المحقق الطوسى فى شرحه على الاشارات بقوله فكأنها اصناف، فالصنف بمعناه الاوسع من ذلك كالقسم والشأن ونحوهما. وللمحقق آقا حسين الخوانسارى فى تعليقاته على الاشارات كلام آخر فى المقام وهو ان التصنيف بمعنى المصادرة والوضع، وان شئت تفصيل ذلك فارجع الى تعليقاته عليها.
- وقال الشيخ فى الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات: «واما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التى لها ان تعقل جوهر له قوى وكلمات». وقال المحقق الطوسى فى شرحه: «يريد ذكر القوى التى يختص الانسان بها وانما قال «على سبيل التصنيف» لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالدوات لكونها مبادئ افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنوع وهذه غير متباينة بالدوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هى تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف» شرح الاشارات، ج ٢، ص ٣٥١، ط دفتر نشر كتاب.

وقال بهمنيار فى «التحصيل»: «فصل فى تعديد القوى النفسانية على سبيل التصنيف و معنى التصنيف هو مالا يتميز بالمقومات بل بالعوارض وهاهنا فانّ النفوس الثلاث اصناف لا انواع للنفس الانسانية مثلاً. وقد بان انّ النفس الانسانية تنقسم انقساماً ثلاثة: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية». وقال صدر المتألهين فى سفر النفس من الاسفار: «فصل فى الاشارة الى تعديد القوى النفسانية وما دونها على سبيل التصنيف و معنى التصنيف هاهنا ان هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية

لنعدّ الآن قوى النفس عدّا على سبيل الوضع^١، ثم لنشتغل ببيان حال كل قوة فنقول: القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقساما ثلاثة:

أحدها النفس النباتية، وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد وينمى ويغذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاء له فيزيد فيه مقدار ما يتحلّل أو أكثر أو أقل.

والثانى النفس الحيوانية، وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة.

والثالث النفس الإنسانية، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

ولولا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل أول شرط^٢ مذكوراً فى رسم الثانى إن أردنا أن نرسم النفس لا القوة النفسانية التى للنفس بحسب ذلك الفعل. فإن الكمال مأخوذ فى حد النفس لا فى حد قوى النفس.

وأنت ستعلم الفرق بين النفس الحيوانية وبين قوة الإدراك والتحريك، وبين النفس الناطقة وبين القوة على الأمور المذكورة من التميّز وغيره. فإن أردت

→ كما فى الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض» اسفار ج ٤، ص ٣١، ط ١ = ج ٨، ص ١٢٩، ط ٢.

١. قوله: على سبيل الوضع، أى على سبيل المصادرة والوضع أى الاصول الموضوعية من دون استعمال حجة وبرهان. نحو قوله فى عنوان الفصل الثانى من المقالة الأولى من الطبيعيات (ص ٥): «فى تعديد المبادئ للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع» فهذا الفصل كالذى قبله كالفهرس لمطالب كتاب النفس. وسيبينها ويفصلها فى المقالة الثانية إلى آخر كتاب النفس. فتبصر.

٢. أى النبات يجعل شرطاً للنفس الحيوانى، والحيوانى شرطاً للنفس الانسانى.

الاستقصاء فالصواب أن تجعل النباتية جنساً للحيوانية، والحيوانية جنساً للإنسانية^١، وتأخذ الأعم فى حد الأخص. ولكنك إذا التفت إلى النفس من حيث القوى الخاصة لها فى حيوانيتها وإنسانيتها، فربما قنعتَ بما ذكرناه. وللنفس النباتية قوى ثلاث:

الغاذية وهى قوة تحيل جسماً غير الجسم الذى هى فيه إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

والقوة المنمية وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليلبغ به كمال النشوء.

والقوة المولدة و^٢ هى قوة تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً^٣ هو شبيهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير ه شبيهاً به بالفعل.

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محركة، ومدركة.

والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة على الحركة، وإما محركة بأنها فاعلة:

والمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية، وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة

١. فيقال كمال نباتي وكمال حيواني.

٢. فى تعليقة نسخة: أما المولدة فهى قوتان: إحداهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منياً وهذه القوة فعلها فى الأنثيين لأن ذلك الام يصير منياً فيهما. وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والأنثى فى الرحم لعضو مخصوص بأن يجعل بعضه مستعداً للعظمية وبعضه للعصبية مثلاً. وفعل هذه القوة إنما يكون حال كون المنى فى الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة.

٣. أى مادة كالبدن.

المحركة^١ الأخرى التى نذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية كانت أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشئ المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب^٢ الأوتار^٣ والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ^٤ أو ترخيها^٥ أو تمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل.

فالمدركة من خارج هى الحواس الخمس أو الثمانى^٦: فمنها البصر وهى قوة مرتبة فى العصب المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى

١. أى فاعل الحركة.

٢. لجذب الملائم.

٣. فى تعليقه نسخة: الاوتار هى اجسام تثبت من اطراف اللحم من العضل شبيهة بالعصب فيلاقى الاعضاء المتحركة فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها بارخائها. والرباط هى اجسام شبيهة بالعصب فى البياض والليانة تاتى من العظم الى العظم توصل بين طرفى العظم من المفاصل كرباطات الزندين او بين اعضاء آخر كالرباط الذى يربط العصب بالليف وقد يخص هذا باسم العقب وليس لشيء من الروابط حس لئلا يتاذى بكثرة ما يلزم من الحركة.

٤. أى الدماغ فسر بهمنيار فى التحصيل المبدأ بالقلب حيث قال: «فهى التى تجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ وهو القلب او ترخيها». ص ٨١٨.

٥. لدفع المنافر.

٦. اذا كانت قوة اللمس اربعة كما سيجيئ.

الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام^١ الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ومنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرقة في سطح الصماخ تدرك صورة مايتأدى إليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكذ في تجويف الصماخ، ويحركه بشكل حركته، وتماس أمواج تلك الحركة العصب فيسمع.

ومنها الشم^٢ وهي قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك ما يودى إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة.

ومنها الذوق وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم^٣ المتحللة من الأجسام المماسية له المخالطة للرطوبة العذبة التى فيه مخالطة محيلة.

ومنها اللمس وهي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك

١. قوله: المتأدية في الأجسام الخ المتأدية صفة للأشباح. وقوله: إلى سطوح الاجسام، متعلق بالتأدية. وقوله في الاجسام الشفافة، بيان للواسطة في الرؤية كالهواء الشاف. ثم انّ قوله سطوح الاجسام الصقيلة كلى له افراد منها الرطوبة الجليدية فكما تتأدى اشباح الاجساد ذوات اللون في الهواء الشفاف بالفعل الى سطح المرأة الصقيلة كذلك تتأدى فيه الى الرطوبة الجليدية.

٢. فى شرح الموجز: قوة الشم هى قوة مُرتبة فى الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى من شأنها ادراك الرائحة المتصعدة مع الهواء المستنشق بتكيف الهوى بذى الرائحة على ما هو الحق. او بانفصال اجزاء لطيفة بخارية من ذى الرائحة واتصالها بالة الشم انتهى. فقول الشيخ ﷺ اشارة الى اختلاف المذهبين.

٣. الطعوم تسعة وهى: الحرافة والمرارة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة. هذا ان جعلت التفاهة من الطعوم والاثمانية.

مايماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب. ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لانوعا أخيراً، بل جنساً لقوى أربع أو فوقها^١ منبثة معاً فى الجلد كله.

وإحديها حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد.

والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس.

والثالثة حاكمة فى التضاد الذى بين الصلب واللين.

والرابعة حاكمة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس. إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأخذها فى الذات^٢.

وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها تدرك معانى المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً.

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشئ الذى يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معاً. لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى الحس الباطن مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعنى تشكّله وهيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشئ الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد فى الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه، وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبتة. فالذى يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخصّ فى هذا الموضع باسم

١. قوله: اوفوقها، كالقوة الحاكمة بين الثقيل والخفيف.

٢. ص ٤٨ من نفس الاسفار (ج ٤، ط ١ = ص ٢٠٠، ج ٨، ط ٢) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس.

الصورة^١. والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضع باسم المعنى.

والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لامع الفعل، أن من أفعال بعض القوى الباطنة أن يركّب بعض الصور والمعاني المدركة مع بعض ويفصله عن بعض، فيكون قد أدرك وفعل أيضاً فيما أدرك.

وأما الإدراك لامع الفعل فهو أن تكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يكون له أن يفعل فيه تصرفاً ألبتة.

والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول وقد وقع للشيء من نفسه؛ والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها للشيء من جهة شيء آخر أدى إليها.

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا^٢ والحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الأول^٣ من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس المتأدية إليه، ثم الخيال^٤ والمصورة^٥ وهي قوة مرتبة أيضاً في

١. قوله: يخص في هذا الموضع باسم الصورة. وسيأتى قوله في ذلك في آخر الفصل الاول من المقالة

الرابعة: «قد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس المشترك صورة، ومدرك الوهم معنى».

٢. بنط: بتقديم الباء على النون بمعنى اللوح. والسياء بمعنى النفس يوناني. يعني لوح النفس.

٣. سه تجويف دارد دماغ بشر زاحساس باطن دهندت خبر

مقدم زتجويف اول بدانك بود حاسه مشترك را مقتر

مؤخر از او شد محل خيال كه مانند در او از تصور اثر

لس اندر نخستين اوسط بود تخيل زحيوان و فكر از بشر

اخير وسط جاى وهم است و، حفظ زتجويف آخر نباشد بدر

٤. قوله: ثم الخيال، الخيال على اصطلاح الحكماء، والمصورة على اصطلاح الاطباء. فهذه المصورة غير القوة المصورة لتصوير الاعضاء فهما مشتركتان لفظاً.

٥. على اصطلاح الاطباء.

آخر التجويف المقدم^١ من الدماغ تحفظ ما قبَّله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات.

واعلم أن القبول لقوة غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء، فإن له قوة قبول النقش والرقم^٢، وبالجملّة الشكل، وليس له قوة حفظه؛ على أنّا نزيدك لهذا تحقيقاً من بعد.

وإذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس العام^٣ وفعل الحس المشترك و فعل المصورة فتأمل حال القطرة التى تنزل من المطر فترى خطأ مستقيماً، وحال الشئ المستقيم الذى يدور فترى طرفه دائرة، ولا يمكن أن يدرك الشئ خطأ أو دائرة إلا ويرى فيه^٤ مراراً. والحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرتين، بل يراه حيث هو، لكنه إذا ارتسم فى الحس المشترك و زال قبل أن تتمحى الصورة من الحس المشترك أدركه الحس الظاهر حيث هو، وأدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه وكائن حيث صار إليه، فرأى امتداداً مستديراً أو مستقيماً. وذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر البتة.

و أما المصورة فتدرك الأمرين وتتصورهما، وإن بطل الشئ وغاب. ثم القوة التى تسمى متخيلة^٥ بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومتفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهى قوة مرتّبة فى التجويف الأوسط من الدماغ عند

١. التجويف الاول، نسخة.

٢. النقش والرسم له، نسخة.

٣. الظاهر، نسخة.

٤. أى فى الحس المشترك.

٥. أى المتصرفة.

الدودة^١، من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض، بحسب الإرادة.

ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد هو المعطوف عليه. ويشبه^٢ أن تكون هى أيضا المتصرفة فى المتخيلات تركيباً وتفصيلاً.

ثم القوة الحافظة الذاكرة وهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ماتدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية.

ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالاً إلى الحس المشترك. ونسبة تلك القوة إلى المعانى كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة. فهذه هى قوى النفس الحيوانية.

وأما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة^٣. وكل

١. قوله عند الدودة. الدودة هى البطن الاوسط من الدماغ فقط. وفى بحر الجواهر للهرى: الدودة هى البطن الاوسط من الدماغ، وانما سمي بها لانها يتقلص ويمتد فى الانبساط والانقباض كاللدودة. ومن خواصها ان ينسد زمان الانبساط وينفتح زمان الانقباض.

٢. قوله: ويشبه، وسيأتى قوله فى ذلك فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة (ص ٣٣٤) ويشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمخيلة.

٣. قال المحاكم: لاشك ان للنفس الانسانية ادراكاً للأشياء وتصرفاً فى البدن وهو فعل منه فائتوا للنفس قوتين مبدأ الادراك ومبدأ فعل من جهتين: الادراك من الملاء الاعلى، والفعل فى العالم الادنى وفى بدنه. فبالجهة الاولى متأثرة وبالجهة الثانية مؤثرة. فالقوة التى بها تدرك النفس الأشياء تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صارت مصدراً للأفعال تسمى العقل العملى. واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك

واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم^١ أو تشابهه^٢.

فالعاملة قوة هي مبدأ محركٌ لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية^٣، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي تحدث

→ اللفظي لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل، او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوى النفس.

ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لاتتعلق بالعمل وادراك لآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين او الى وجهين: قوة ادراك الامور التى لاتتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض، ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة. وقوة ادراك لآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بأن العدل حسن والظلم قبيح، ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم. واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه مايجب ان يفعل من راي كلى مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى. اذا العمل لايتأتى بدون العلم مثلاً لهما مقدمة كلية وهى أن كلَّ حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به، وهذا رأى كلى ادركها العقل النظرى.

ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً فهو انما يعقل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركها العقل النظرى ايضاً لكن العقل العملى انما يفعل هذا لصدق العلم بذلك الجزئى، فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بدئية او مشهورية او تجريبية.

١. وفى تعليقه نسخة: لاختلافهما فى ان احدهما مبدأ الفعل والاخرى مبدأ الانفعال.

٢. وفى تعليقه: اى الحقيقة والمجاز بعلاقة المشابهة يعنى بطريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوى النفس.

٣. صفة لقوله آراء. اصطلاح: با همدور صلح كردن. (كنز).

منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهياً بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك.

واعتبارها الذى بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذى تنحاز إليه^١ إذا اشتغلت باستنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية.

واعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذى تتولد فيه بين^٢ العقل العملى^٣ والعقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة الانفصال عن الأوليات العقلية المحضة فى كتب المنطق. وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضاً على ما عرفت فى كتب المنطق.

وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التى نذكرها حتى لا تنفعل عنها^٤ ألبتة؛ بل تنفعل تلك عنها وتكون مقموعة دونها، لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية. وهى التى تسمى أخلاقاً رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعة ألبتة وغير منقادة، بل متسلطة، فتكون لها أخلاق فضيلة وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هى الغالبة، تكون لها هيئة فعلية،

١. أى تجمع إليه.

٢. من، نسخة.

٣. فى تعليقة نسخة: القوة التى بها صارت النفس مصدراً للأفعال تسمى العقل العملى.

٤. أى حتى لا تنفعل تلك القوة عن سائر قوى البدن بل تنفعل تلك - أى سائر قوى البدن - عن تلك القوة وتكون سائر قوى البدن مقموعة عند تلك القوة أى ذليلة عندها.

ولهذا العقل هيئة انفعالية. ولنسم كل هيئة خُلِقا فيكون شىء واحد يحدث منه خُلِقَ فى هذا^١ وخُلِقَ فى ذلك^٢؛ وإن كانت هى المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية، ولذلك هيئة فعلية غير غريبة^٣، فيكون ذلك أيضا هيئتين وخلقين، أو يكون الخُلُق واحدًا له نسبتان^٤.

وإنما كانت الأخلاق التى فىنا منسوبة إلى هذه القوة لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبه هى تحتة، وجنبه هى فوقه، وله بحسب كل جنبه قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه. فهذه القوة العملية هى القوة التى لها لأجل العلاقة إلى الجنبه التى دونها وهو البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهى القوة التى لها لأجل العلاقة إلى الجنبه التى فوقه لتتفاعل وتستفيد منها وتقبل عنها. فكأنَّ للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألْبَتة أثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه. فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم، فهذه هى القوة العملية.

وأما القوة النظرية فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها بصورتها فى نفسها أسهل، وإن لم تكن

١. فى تعليقه نسخة: أى فى البدن وهو الفعلية.

٢. فى تعليقه نسخة: أى فى العقل وهو الانفعالية.

٣. لأن التسلُّط شأن النفس.

٤. نسبة إلى البدن ونسبة إلى العقل.

فإنها تصير مجردة بتجريدتها إياها، حتى لا يبقى فيها عن علائق المادة شيء،
وسنوضح كيفية هذا من بعد.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب مختلفة، وذلك لأن الشيء
الذى من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له وقد يكون بالفعل
قابلاً له.

والقوة تقال على ثلاثة معان، بالتقديم والتأخير: فتقال قوة للاستعداد المطلق
الذى لا يكون خرج منه بالفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج، كقوة الطفل
على الكتابة. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن
يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوة الصبي الذى ترعرع^١ وعرف الدواة
والقلم وبسائط الحروف على الكتابة^٢. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة،
وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة
إلى اكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان
لا يكتب. والقوة الأولى تسمى مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة،
والقوة الثالثة تسمى كمال القوة.

فالقوة النظرية إذن:

تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التى ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة،
وذلك حين ما تكون هذه القوة التى للنفس لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى
بحسبها، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً، وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانياً
موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيهاً إياها باستعداد

١. ترعرع الصبي: تحرك ونشأ، وغايته ثلاثة عشر.

٢. متعلق بقوله على الكتابة.

الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور، وهى موضوعة لكل صورة.

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة، وهى أن تكون القوة الهىولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التى تتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، أعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التى يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المُصدِّق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد بعينه متساوية. فما دام انه يحصل فيه^١ من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فأنه يُسمى عقلاً بالملكة. ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى، لأن القوة الأولى ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل، وأما هذه فإن لها أن تعقل إذا أخذت تَبْحَثُ^٢ بالفعل.

وتارة تكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو أن يكون حصل فيها أيضاً الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية، إلا أنه ليس تطالعها وترجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها، وعقل أنه قد عقلها. وُسِّمى عقلاً بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وإن كان يجوز أن يسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده.

وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلاً مستفاداً. وإنما سُمى عقلاً مستفاداً، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل وأنه إذا اتصل

١. التذكير باعتبار ان هذه القوة عقل. وفى نسخة: فمادام انما يحصل فيها.

٢. اخذت ببحت - نسخة.

العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج.

فهذه أيضا مراتب القوى التى تسمى عقولا نظرية. وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى منه. وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

فاعتبر الآن وانظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً، فإنك تجد العقل المستفاد رئيساً ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة.

والعقل الهولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة.

ثم العقل العملى يخدم جميع هذه. لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظرى وتركيبته وتطهيره، والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملى يخدمه الوهم.

والوهم تخدمه قوتان: قوة بعده وقوة قبله. فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما أداه الوهم أى^١ الذاكرة، والقوة التى هى قبله هى جميع القوى الحيوانية. ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذين: فالقوة النزوعية تخدمها بالانتمار لأنها تبعثها على التحريك نوعاً من البعث، والقوة الخيالية تخدمها لعرضها الصور المخزونة فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل. ثم هذان رئيسان لطائفتين، أما القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا، وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس.

وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب، والشهوة والغضب تخدمها القوة المحركة فى العَصَل، فهاهنا تنفى القوى الحيوانية.

ثم القوى الحيوانية تخدمها النباتية وأولها ورأسها المولدة. ثم النامية تخدم المولدة. ثم الغذائية تخدمها جميعا. ثم القوى الطبيعية الأربع^١ تخدم هذه، والهاضمة منها تخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة، والدافعة تخدم جميعها.

ثم الكيفيات الأربع تخدم جميع ذلك. لكن الحرارة تخدمها البرودة^٢، فإنها إما أن تُعَدَّ للحرارة مادة أو تحفظ ما هيأتها الحرارة، ولا مرتبة للبرودة^٣ فى القوى الداخلة فى الأعراض الطبيعية إلا منفعة تابعٍ وتالٍ، وتخدمها جميعاً البيوسة والرطوبة^٤، وهناك آخر درجات القوى.

١. أى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة.

٢. فى تعليقة نسخة: لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تُعَدَّ للحرارة مادة او تحفظ ما افادت الحرارة من التحليل وحاجة الجاذبة والدافعة الى البيوسة من وجهين الاول تمكين الروح الحاملة للقوة فى الحركة. الثانى تجويد هيئة الالة وتقويتها والهاضمة انما تحتاج الى الرطوبة لتسييل الغذاء وتهيته للنفوذ فى المجارى والقبول للاشكال. كذا فى القانون.

٣. فى تعليقة نسخة: البرودة تنفع الماسكة فى الامساك بالعرض بان يحتبس الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وكذا الماسكة تنفع الدافعة بالبرودة لأنها يمنعها تحليل الريح المعينة للدفع كذا فى القانون.

٤. قوله: «وتخدمها جميعاً البيوسة والرطوبة»، اقول: كانت العبارة وتخدمها بافراد الضمير، والصواب تشنية الضمير كما فى النسخ المصححة من الشفاء التى عندنا. على ان الافراد مستلزم للتكرار لان الشيخ صرح اولاً بأن الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك. فراجع الفصل الثالث من التعليم السادس من كليات القانون (ص ١٤١ من الطبع الناصرى) والى شرح المواقف، ص ٤٢٦ طبع القسطنطينية، وان كان كلام الايجى والمير فى المقام انموذجاً من القانون. قال الايجى: وهذه القوى الاربع تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة إلى الحرارة، الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة. واشد القوى حاجة الى

→ اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة و الهاضمة لاحاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة. وقال الشارح: والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك. وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع. وايضاً تغلظها، وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون. وايضاً تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع، فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى. والبرودة لاتخدم الا الماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط. انتهى نقلناها باختصار.

المقالة الثانية

و هي خمسة فصول:

الفصل الاول: فى تحقيق القوى المنسوبة الى النفس النباتية.

الفصل الثانى: فى تحقيق اصناف الادراكات التى فىنا.

الفصل الثالث: فى الحاسة اللمسية.

الفصل الرابع: فى الذوق والشم.

الفصل الخامس: فى حاسة السمع.

الفصل الأول

فى تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية

فلنبداً بتعريف حال القوى المذكورة قوةً قوةً، ولنعرّفها من جهة أفعالها. وأول ذلك أفعال القوى النباتية، وأولها حال التغذية. فنقول:

قد علمت فيما سلف نسبة الغذاء إلى المغتذى وحد كل واحد منهما وخاصيته. فنقول الآن: إن الغذاء ليس إنما يستحيل دائماً إلى طبيعة المتغذى دفعة، بل أولاً يستحيل استحالة ما عن كلفيته ويستعد للاستحالة إلى جوهر المغتذى، فتفعل فيه قوةً من حَدم القوة الغذائية وهى الهاضمة، وهى التى تذيب الغذاء فى الحيوان وتعدّه للنفوذ المستوى، ثم إن القوة الغذائية تحيله فى الحيوان الدموى أول الإحالة إلى الدم والأخلاط التى منها قوام البدن على ما بينا فى مواضع أخرى. وكل عضو فإنه يختص بقوة غذائية تكون فيه وتُحيل الغذاء إلى مشابهته الخاصة فتلصقه به.

فالقوة الغذائية تورّد البدل، أى بدل ما يتحلل وتُشبهه وتُلصق. فأنه وإن كان الغذاء أكثر منافعّه أنه يقوم بدل ما يتحلل، فإنه ليست الحاجة إلى الغذاء لذلك فقط، بل قد تحتاج إليه الطبيعة فى أول الأمر للتربية، وإن كان بعد ذلك إنما يحتاج إلى

وضعه موضع المتحلل فقط. فالقوة الغذائية من قوى النفس النباتية تفعل فى جميع مدة بقاء الشخص وهى مادامت موجودة تفعل أفاعيلها وجد النبات والحيوان باقيين، وان بطلت لم يوجد النبات والحيوان باقيين. وليس كذلك حال سائر القوى النباتية^١.

والنامية تفعل فى أول كون الحيوان فعلا ليس هو التغذية فقط، وذلك لأن غاية التغذية ما^٢ حدّدها، وأما هذه القوة فإنها توزّع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغذائية، وذلك لأن الذى للقوة الغذائية لذاتها أن تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء.

وأما القوة النامية فإنها تسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمة للغذية فى جميع ذلك. ولو كان الأمر إلى الغذائية لسوّت بينهما أو لفضّلت الجهة التى نقصتها النامية. مثال ذلك أن الغذائية إذا انفردت وقوى فعلها وكان ما يورد أكثر مما يتحلل فإنها تزيد فى عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين^٣، ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها. وأما المربية فإنها تزيد فى الطول أكثر كثيرا مما تزيد فى العرض، والزيادة فى الطول أصعب من الزيادة فى العرض، وذلك لأن الزيادة فى الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء فى الأعضاء الصلبة من

١. يتم فعل الغذائية بامور ثلاثة: الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهة بالعضو. الثانى الاتزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءاً منه بالفعل. الثالث ان يجعله بعد الاتصاق شبيهاً به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه. شرح المواقف، ج ٧، ص ١٧٩.

٢. فى تعليقة نسخة: من ايراد البديل والتشبيه والاتصاق.

٣. والسمن قديكون بعد كمال النشوء ايضاً وان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره. شرح المواقف، ج ٧، ص ١٧٩.

العظام والعصب تنفيذاً فى أجزائها طولا لتُنمىها وتبعد بين أطرافها. والزيادة فى العرض قد تغنى فيها تربية اللحم وتغذية العظم أيضاً عرضاً من غير حاجة إلى تنفيذ شيء كثير فيه وتحريكه. وربما كانت أعضاء هى فى أول النشوء صغيرة وأعضاء هى فى أول النشوء كبيرة، ثم يحتاج فى آخر النشوء أن يصير ما هو أصغر أكبر وما هو أكبر أصغر؛ فلو كان التدبير إلى الغذائية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة. فالقوة الغذائية^١ من حيث هى غاذية تأتى بالغذاء وتقتضى إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى، وعلى الوجه الذى فى الطبع^٢ أن تفعله عند الإسمان.

وأما النامية فتوغر^٣ إلى الغذائية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه إلى حيث تقتضى التربية خلافاً لمقتضى الغذائية، والغاذية تخدمها فى ذلك^٤، لأن الغذائية لا محالة هى الملتصقة؛ لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية. والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء.

وأما المولدة فلها فعلا^٥: أحدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعته، والثانى

١. قال الرازى فى المباحث المشرقية: «الاجزاء الزائدة من الغذاء فى النمو تنفذ فى جواهر الاعضاء فلاجرم تمددها وتزيد فى جوهرها واما فى السمن فانها لاتنفذ فى جواهر الاعضاء بل كانتها تلتصق بها.» المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٧٢.

٢. فى طبيعه، نسخة.

٣. او غره الى كذا أى الجأه إليه.

٤. والغاذية تخدم القوة المربية، نسخة.

٥. قوله: «واما المولدة فلها فعلا»، اقول: القوة المولدة من حيث فعلها الاول تسمى بالمغيرة الاولى ومن حيث فعلها الثانى تسمى بالمغيرة الثانية، كما انها تسمى من حيث فعلها الثانى مصورة ايضاً، فكلام الشيخ وهو قوله: والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير الخ بيان للمولدة

إفادة أجزائه فى الإستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت^١، فتكون الغازية تمدّها بالغذاء، والنامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة فهذا الفعل يتم فيها فى أول تكون الشيء ثم يبقى التدبير مفوضاً إلى النامية والغازية.

فإذا كان فعل النامية يستتم فحينئذ تنبعث القوة المولدة فى توليد البذر والمنى ليسكنهما^٢ القوة التى هى من جنسها^٣ مع الخادمتين^٤. وبالجمله فإن القوة الغازية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع^٥، إذ كان حب الدوام^٦ أمراً

→ من حيث انها مغيرة ثانية مصورة. وقوله: الاستحالة الثانية ناظر الى كونها مغيرة ثانية. وقوله: صورها - وهو منصوب على المفعولية لقوله افادة - ناظر الى كونها مصورة. وقوله: متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت اشارة الى ان المصورة - اعم من هذه المصورة. ومن القوة المصورة التى سنشير اليها - ليست مستقلة فى فعلها بل هى متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت. والقائل بأنّ المتصورة باطلة كما ذهب الى بطلانها المحقق الطوسى فى التجريد يريد هذا المعنى اعنى بطلان استقلالها لا أن المصورة باطلة رأساً.

١. فى تعليقه نسخة: اى المصورة تكون آلة فى هذا الفعل لوجود مجرد لا ان تكون مستقلة فى هذه الافعال.

٢. فى تعليقه نسخة: اى يكون مسكناً ومنزلاً لهما.

٣. اى المولدة.

٤. فى تعليقه نسخة: اى الغازية والنامية.

٥. فى تعليقه نسخة: قال الامام فى المباحث: اما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهى التى تفصل جزء من فضل الهضم الاخير للمغتذى وتودعه قوة من نسخها، وثانيتهما المصورة.

٦. قوله: ﴿إذ كان حب الدوام الى آخره: هذه الكلمة التامة فى غاية الجودة. والطبيعى الذى اخلد الى الارض ويقول ما يهلكنا الا الدهر وينكر دار الخلود والبقاء لم يحب بقائه فى هذه العاجلة ويهرب عما

فائضا من الإله تعالى على كل شىء، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه. فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع. وقد ظن بعضهم^١ أن الغاذية نار، لأن النار تغتذى وتنمو.

وقد أخطأ من وجهين: أحدهما من جهة أن الغاذية ليست تغتذى بنفسها، بل تُغذى البدن وتُنميه، والنار إن كانت تغتذى فهي إنما تغتذى وتنمى بنفسها^٢. ومن وجه آخر أن النار ليست تغتذى، بل تتولد شيئا بعد شىء وتطفأ ما تقدم. ثم لو كانت تغتذى وكان حكمها حكم غذاء الأبدان، لما كان يجب أن يكون للأبدان وقوف فى النمو. فإن النار مادامت تجد مادة لم تقف، بل تزيد^٣ إلى غير نهاية.

وأعجب من ذلك ما قال صاحب هذا القول: إن الأشجار تُعرق من أسفل لأن الأرضية تتحرك إلى أسفل وتفرّج إلى فوق، لأن النار تتحرك إلى فوق. فأول غلطه هو أن كثيرا من النبات أغصانه أثقل من عروقه. وثانيا أنه لم لا ينفصل بهذه الحركة فيفارق الثقيل الخفيف. فإن كان ذلك لتدبير النفس فليجعل التعريق والتفريع أيضا

→ يهلكه ويفنيه لولا البقاء كان اصلاً ثابتاً سرمدياً أبدياً ارتكز فى جبلة النفوس حبّه؟! ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. قال صدر المتألهين فى الاسفار (ج ٤، ص ١٦٣، ط ١ = ج ٩، ص ٢٤١، ط ٢): ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل فى جبلتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقائه خيرية الخير ونورية النور. الخ.

١. ذلك البعض هو هراكليطوس. راجع: ج ٤، ص ٢٢ من الاسفار ط ١ = ج ٨، ص ٩٧، ط ٢. و ص ١٠٦ من نفس ارسطو.

٢. نفسها، نسخة.

٣. تذهب، نسخة.

للنفس، وعلى أنه يشبه أن يكون فوق^١ فى النبات حيث رأسه، ورأس النبات عروقه ومنه منشؤه.

ثم إن آلة هذه القوة^٢ الأولية^٣ هى الحار الغريزى، فإن الحار هو المستعد لتحريك المواد ويتبعها البرد لتسكينها^٤ عند الكمالات من الخلق محتوية عليها^٥. وأما من الكيفيات المنفعلة فآلتها الأولية الرطوبة، فإنها هى التى تتخلق وتتشكل، وتتبعها البيوسة فإنها تحفظ الشكل وتفيد التماسك.

والقوة النباتية^٦ التى فى الحيوان فإنها تولد جسما حيوانيا، وذلك لأنها نباتية تتعلق بها قوة الحيوان، وهى الفصل الذى لهما مما يشاركها فى كونها ذات قوة التغذية والنمو، فتمزج الأركان والعناصر مزاجا يصلح للحيوان. إذ ليس تتولى مزاجها القوة المشتركة بين النبات والحيوان من حيث هى مشتركة، فإنها من حيث هى مشتركة لا توجب مزاجا خاصا، بل إنما توجب مزاجا خاصا فيها لأنها مع أنها غاذية هى أيضاً حيوانية فى طباعها أن تحس وتتحرك إذا حصلت الآلة^٧، وهى بعينها حافظة لذلك التأليف والمزاج حفظا، إذا أضيف إلى ذوات التأليف كان قسريا، لأنه ليس من طباع العناصر والأجسام المتضادة أن تأتلف لذاتها، بل من طباعها الميل إلى جهات مختلفة، وإنما تولفها النفس الخاصة. مثلا فى النحلة

١. ان يكون العرق فى النبات - ظ.

٢. أى الغاذية.

٣. صفة الآلة.

٤. ويتبعها البرد ويسكنها، كما فى نسخة مصححة مرقومة من الشفاء.

٥. مختومة، نسخة.

٦. يعنى النباتية الحيوانية. فافهم.

٧. أى البدن.

نفسٍ نخليّة، وفى العنب نفسٌ عنبيّة. وبالجملة النفس التى تكون صورة لتلك المادة. والنفس إذا صارت نخلية كان لها مع أنها نفس النمو زيادةً أنها نفس نخلية، وفى العنب أنها نفس عنبية، وليست النخلة تحتاج إلى نفسٍ نباتية ونفسٍ أخرى تكون بتلك النفس نخلةً، وإن كان ليس لها أفعال خارجة عن أفعال النبات، بل تكون نفسها النباتية فى نباتيتها أنها نخلية.

وأما النفس النباتية التى فى الحيوان فإنها تُعدّ خلقة الحيوان نحو أفعال غير أفعالها وخدّها من حيث هى نباتية، فهى مدبرة نفس حيوانية، بل هى بالحقيقة غير نفس نباتية، اللهم إلا أن يقال إنها نفس نباتية بالمعنى الذى ذكرنا أعنى العام. فالفصل المقوم لنوعية نفس نفس من النفوس النباتية أعنى الفصول التى لنبت ما دون نبت ما لا يكون إلا مبدأ فعل نباتى مخصص فقط.

وأما النفس النباتية الحيوانية ففصلها القاسم إياها المقوم لنوعٍ نوعٍ تحتها هو قوة النفس الحيوانية المقارنة لها التى تُعدّ لها البدن، وهو فصل على نحو الفصول التى تكون للبسائط لا التى تكون للمركبات.

وأما النفس الإنسانية فلا تتعلق بالبدن تعلقاً صورياً كما نتبين^١، فلا يحتاج أن يُعدّ لها عضو. نعم قد تتميز الحيوانية التى لها، عن سائر الحيوانات، وكذلك الأعضاء المعدة لحيوانيتها أيضاً.

الفصل الثانى

فى تحقيق أصناف الإدراكات التى لنا

فلنتكلم الآن فى القوى الحاسة والدراكة، ولنتكلم فيها كلاما كلياً فنقول: يشبه أن يكون كل إدراك أنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما، إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور ليست هى لها بذاتها من جهة ما هى تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزاعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها، وتارة يكون النزع نزاعاً كاملاً. وذلك بأن يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التى لها من جهة المادة.

مثاله أن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهى بحدّها شيء واحد وقد عرض لها أن وجدت فى هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت. وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية. ولو كان للطبيعة الإنسانية ما يجب فيها التكثّر لما كان يوجد إنسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الإنسانية موجودة لزيد لأجل أنها إنسانيته،

لما كانت لعمرؤ، فإذاً أحدى العوارض التى تعرض للإنسانية من جهة المادة هى هذا النوع من التكثر والانقسام^١.

ويعرض لها أيضا غير هذا من العوارض^٢، وهو أنها إذا كانت فى مادة مّا حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والأين، وجميع هذه أمور غريبة عن طبائعها، وذلك لأنه لو كانت الإنسانية هى على هذا الحد أوحد آخر من الكم والكيف والأين والوضع لأجل أنها إنسانية، لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركا للآخر فى تلك المعانى. ولو كانت لأجل الإنسانية على حد آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع، لكان كل إنسان يجب أن يشترك فيه. فإذاً الصورة الإنسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شىء من هذه اللواحق العارضة لها، بل من جهة المادة، لأن المادة التى تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق.

فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها^٣ وبين المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها، ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة^٤ نزعا محكما، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً فى أن تكون تلك الصورة موجودة لها.

١. فى تعليقة نسخة: أى الانقسام الى الافراد.

٢. غير هذه العوارض، نسخة. وفى نسخة أخرى: غير هذه العوارض وهى أنها....

٣. نسبة بينها، كما فى جميع النسخ التى عندنا، فالضمير راجع الى الحس باعتبار انها قوة.

٤. فى تعليقة نسخة: فحضور المادة شرط فى الاحساس.

وأما الخيال والتخيل فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد، وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج فى وجودها فيه إلى وجود مادتها، لأن المادة وإن غابت عن الحس أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال، فيكون أخذه إياها قاصما للعلاقة^١ بينها وبين المادة قصما تاما^٢، إلا أن الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية، فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريدا تاما، ولكن لم يجردها ألبتة عن لواحق المادة، لأن الصورة التى فى الخيال هى على حسب الصورة المحسوسة، وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما. وليس يمكن فى الخيال ألبتة أن تتخيل صورة هى بحال يمكن أن يشترك فيها جميع أشخاص ذلك النوع، فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس، ويجوز أن يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تخيل الخيال^٣ ذلك الإنسان^٤.

وأما الوهم فإنه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة فى التجريد، لأنه ينال المعانى التى ليست هى فى ذاتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون فى مادة. وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية وأما الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهى أمور فى أنفسها غير مادية، وقد يعرض لها أن تكون مادية. والدليل على أن هذه الأمور غير مادية، أن

١. أى العلاقة التى بينها....

٢. فى تعليقة نسخة: فحضور المادة لا يكون شرطاً فى ادراكه.

٣. خيال، نسخة.

٤. فى تعليقة نسخة: بل يكونون على شكل آخر وكيف آخر فلا يكونون مشتركين فيما يخيّل خيال ذلك الانسان.

هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يُعقل خيرٌ وشرٌّ أو موافقٌ ومخالفٌ إلا عارضا لجسم، وقد يعقل ذلك بل يوجد^١. فبيّن أن هذه الأمور هى فى أنفُسها غير مادية، وقد عرض لها إن كانت مادية. والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور. فإذاً الوهم قد يدرك أمورا غير مادية، ويأخذها عن المادة، كما يدرك أيضا معانى غير محسوسة وإن كانت مادية. فهذا النزاع إذن أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين، إلا أنه مع ذلك لايجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة، وبالقياص إليها، ومتعلقة بصورة محسوسة مكثوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها.

وأما القوة التى تكون الصورة المثبتة^٢ فيها، إما صور موجودات ليست بمادية البتة ولاعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه، فبيّن أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذا مجردا عن المادة من كل وجه. فأما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر، وأما ما هو موجود للمادة إما لأن وجوده مادى، وإما عارض له ذلك فتنزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه، فتأخذه أخذا مجردا، حتى يكون مثل الإنسان الذى يقال على كثيرين، وحتى تكون قد أخذ الكثير طبيعة واحدة، وتفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادى. ولو لم تجرّده عن ذلك لما صلح أن يقال على الجميع.

فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسى، وإدراك الحاكم الخيالى، وإدراك الحاكم الوهمى، وإدراك الحاكم العقلى. وإلى هذا المعنى كنا نسوق الكلام فى هذا الفصل. فنقول: إن الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس

١. أى تعقل مجردة وتوجد مجردة فى الخارج.

٢. المستثبة - خ.

هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصر^١ هو مثل المبصر بالقوة^٢، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذى يرسم فى آلة الحس وإياه يدرك، ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسستُ الشيء الخارجى كان معناه غير معنى أحسستُ فى النفس، فإن معنى قوله: أحسستُ الشيء الخارجى، أن صورته تمثلت فى حسى، ومعنى أحسست فى النفس أن الصورة نفسها تمثلت فى حسى. فهذا^٣ يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة فى الأجسام.

لكننا نعلم^٤ يقينا أن جسمين وأحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً، والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء أنه مختص فى ذاته بكيفية هى مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر. وأما ديمقراطيس وطائفة من الطبيعيين فلم يجعلوا لهذه الكيفيات وجوداً ألبيته، بل جعلوا الأشكال التى يجعلونها للأجرام التى لا تتجزأ أسباباً لاختلاف ما يتأثر فى الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها. قالوا: ولهذا ما يكون الإنسان الواحد قد يحس لونا واحداً على لونين مختلفين: بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتتهما من أوضاع المرئى الواحد، كطوق الحمامة^٥ فإنها ترى مرة شقراً ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب، بحسب اختلاف المقامات، فهذا ما يكون شىء

١. فى تعليقة نسخة: اى المبصر بالفعل.

٢. المبصر بالكسر وهو الحاس مثل المبصر بالقوة بالفتح وهو الشىء الخارجى المحسوس بالعرض.

٣. فى تعليقة نسخة: اى فلان الشىء الخارجى لا يدرك بالذات.

٤. قوله: «لكننا نعلم»، يريد بذلك ان يثبت ان الكيفيات المحسوسة موجودات خارجية لها حقائق فى الخارج.

٥. فى تعليقة نسخة: قال المحققون طوق الحمامة ليس المرئى منه شيئاً واحداً بل هناك اطراف ريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يسترلون جهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر.

٦. بعيراً شقر: شتر سخت سرخ موى. شقراء: ماديان. صراح اللغة.

واحد عند إنسان صحيح حلواً، وعند إنسان مريض مُراً. فهو لاء هم الذين جعلوا الكيفيات المحسوسة لاحقائق لها في أنفسها، إنما هي أشكال^١.
 وها هنا قوم آخرون أيضاً^٢ ممن لا يرون هذا المذهب لا يجعلون لهذه الكيفيات حقيقة في الأجسام، بل يرون أن هذه الكيفيات إنما هي انفعالات للحواس فقط من غير أن يكون في المحسوسات شيء منها. وقد بينا فساد هذا الرأي، وبيننا أن في بعض الأجسام خاصية تؤثر في حاسة اللسان، مثلاً الشيء الذي نسميه إذا ذقناه حلاوة، ولبعضها خاصية أخرى من جنسها، وهذه الخاصية نسميها الطعم لا غير.

وأما مذهب أصحاب الأشكال فقد نقضنا أصله فيما سلف^٣.
 ثم قد يظهر لنا سريعاً بطلانه، فإنه لو كان المحسوس هو الشكل لكان يجب إذا لمسنا الشكل وأدركناه خصوصاً بالحدقة^٤ أن نكون رأينا أيضاً لونه، فإن الشيء

١. في المباحث: قال بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لاحقيقة لها في انفسها بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط. قيل لهم ولولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لاتوجد في غيره لم يكن انفعال الحس عن الملون اولي من انفعاله عن الشفاف.

قال الامام: فنقول الآثار الحاصلة في الحواس اشكال او غير اشكال؟ فان كانت اشكالاً وكل شكل ملموس فالآثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف. وان لم يكن اشكالاً فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال فاذا جاز ذلك فائى مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجى. الوجه الثانى فى اثبات الكيفيات: ان الالوان والطعوم والروائح فيها مضادة والاشكال ليس فيها مضادة. الوجه الثالث: الاحساس بالشكل يتوقف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل لتوقف الاحساس بالشيء على الاحساس به.

قال صدر المتألهين فى الاسفار: وهذا المذهب سهل الدفع فان ما فى الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما.

٢. راجع ج ٢، ص ٢١، ط ١ = ج ٤، ص ٦٧، ط ٢ من الاسفار.

٣. ص ١٩٠، ١٩٨ من الفصل الأولى الى السادس من الفن الثالث.

٤. كما فى الاجسام البعيدة عنا اذا ادركنا منها شكلاً.

الواحد من جهة واحدة يدرك شيئاً واحداً، فإن أدرك من جهة ولم يدرك من جهة، فالذى لم يدرك منه غير المدرك، فيكون اللون إذن غير الشكل، وكذلك أيضاً الحرارة غير الشكل، اللهم إلا أن يقال: إن الشيء الواحد يؤثر في شيئين أثريين مختلفين، فيكون أثره في شيء ما ملموساً وأثره في شيء آخر مرئياً. فإذا كان كذلك لم يكن الشكل نفسه محسوساً، بل أثر مختلف يحدث عنه في الحواس المختلفة غير نفسه. والحاس أيضاً جسم^١، وعنده أنه لا يتأثر إلا بالشكل، فيكون أيضاً الحاس إنما يتأثر بالشكل^٢، فيكون الشيء الواحد يؤثر في آلة شكلاً ما وفي آلة أخرى شكلاً آخر لكن لاشيء من الأشكال عنده إلا ويجوز أن يلمس، فيكون هذا المرئي^٣ أيضاً يجوز أن يلمس. ثم من الظاهر البين أن اللون فيه مضادة وكذلك الطعم وكذلك أشياء أخرى، ولا شيء من الأشكال بمضاد لشيء، وهؤلاء بالحقيقة يجعلون كل محسوس ملموساً، فإنهم يجعلون أيضاً البصر ينفذ فيه شيء ويلمس، ولو كان كذلك لكان يجب أن يكون المحسوس في الوجهين^٤ جميعاً هو الشكل فقط.

١. في تعلية نسخة: قوله: «والحاس أيضاً جسم» أي كالمحسوس والجسم الحاس عنده لا يتأثر إلا بالشكل عند الإدراك. فان قيل إن الشكل المحسوس هو الشكل لكن يختلف الاشكال بحسب المدارك والحواس. فشكل يكون مرئياً وشكل يكون ملموساً وهكذا في الباقي. قلنا يمكن أن يكون شيء واحد مرئياً وملموساً وغيرهما وكيف يكون الشيء الواحد والشكل الواحد يؤثر في آلة شكلاً وفي آلة أخرى شكلاً آخر مع أن كل شكل عنده ملموس ولا يكون عنده شكل مخصوص بالرؤية، وشكل مخصوص بالذوق مثلاً. فعلى هذا يجوز أن يلمس هذا المرئي أو هذا المذوق مثلاً لأن المرئي أو المذوق كلاهما شكل والشكل ملموس أي شكل كان.

٢. لأنه جسم.

٣. قوله: «فيكون هذا المرئي» أي المرئي بالذات وهو الشيخ المنطع في الجليدية.

٤. أي في اللمس والبصر.

ومن العجائب غفلتهم عن أن الأشكال لا تدرك إلا أن تكون هناك ألوان أو طعوم أو روائح أو كفيات أخرى؛ ولا تحس ألبتة بشكل مجرد. فإن كان لأن الشكل المجرد إذا صار محسوسا أحدث فى الحس أثرا من هذه الآثار غير الشكلية، فقد صح وجود هذه الآثار. وإن لم تكن هذه الآثار إلا نفس الشكل، وجب أن يحس شكل مجرد من غير أن يحس معه شىء آخر.

وقال قوم من الأوائل: إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلاوسائط ألبتة ولا آلات، أما الوسائط فمثل الهواء مثلاً للإبصار وأما الآلات فمثل العين للإبصار.

وقد بعدوا عن الحق، فإنه لو كان الإحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لا ينتفع بها، وأيضاً فإن النفس إذا كانت غير جسم عندهم ولا ذات وضع فيستحيل أن يكون بعض الأجسام قريباً منها ومتجهاً إليها فيحس، وبعضها بعيداً منها محتجبا عنها فلا يحس. وبالجمله يجب أن لا يكون اختلاف فى أوضاع الأجسام منها وحجب وإظهار، فإن هذه الأحوال تكون للأجسام عند الأجسام. فيجب أن تكون النفس إما مدركة لجميع المحسوسات وإما غير مدركة، وأن لا تكون غيبية المحسوس تزيله عن الإدراك. لأن هذه الغيبة عند شىء لامحالة هى خلاف الحضرة منه. فيكون عند ذلك الشىء لهذا الشىء غيبية مرة وحضور مرة، وذلك مكاني وضعي فيجب أن تكون النفس جسماً؛ ليس ذلك بمذهب هؤلاء؛ وسنبين لك من بعد أن الصورة المدركة لا يتم نزعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل أن تستثبت بغير آلة جسدانية؛ ولو

لم تحتج النفس فى إدراك الأشياء إلى المتوسطات لوجب أن لا يحتاج البصر إلى الضوء وإلى توسط الشاف، وكان تقريب المبصر من العين لا يمنع الإبصار، وكان سد الأذن لا يمنع الصوت، وكانت الآفات العارضة لهذه الآلات لا تمنع الإحساس.

ومن الناس من جعل المتوسط عائقا، وقال إنه لو كان المتوسط كلما كان أرق كان أدل؛ فلو لم يكن، بل كان خلأ صرفاً، لتمت الدلالة، ولأبصر الشيء أكبر مما يُبصر، حتى كان يمكن أن تبصر نملة فى السماء.

وهذا كلام باطل، فليس إذا أوجب رفته زيادة، يجب أن يكون عدمه يزيد أيضاً فى ذلك، فإن الرقة ليس هى طريقاً إلى عدم الجسم. وأما الخلأ فهو عدم الجسم عندهم، بل لو كان الخلأ موجوداً لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل أثبتة، ولم يكن فعل ولا انفعال أثبتة.

ومن الناس من ظن شيئاً آخر وهو أن الحاس المشترك أو النفس متعلق

١. ج ٢، ص ٣١٨ من المباحث المشرقية للفخر: قال الشيخ من الناس من قال المتوسط كلما كان أرق كان أدل فلو كان خلأ صرفاً لكان الإبصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء الخ. والمذكور فى الاسفار منقول من المباحث. ولكن عبارة الفخر منقولة بالمعنى. وقوله: لا بصر عطف على قوله لتمت الدلالة. والمعنى ولا بصر الشيء أكثر من المسافة التى يبصر ذلك الشيء حتى يمكن ان تبصر نملة فى السماء. وقال صدر المتألهين فى الاسفار (ج ٤، ص ٤٨، ط ١ = ج ٨، ص ٢٠٠، ط ٢): «فعلى هذا يظهر فساد قول من قال: المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلأ صرفاً لكان الإبصار اكمل حتى كان يمكن ابصارنا النملة على السماء، لا بما ذكره فى جوابه بأن هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة فى الإبصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا فى ذلك فان الرقة ليست طريقاً الى عدم الجسم، لأن اشتراط الرقة فى الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لا يمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى فى ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً الى العدم، بل فساده لانه لو لم يكن بين الرائي والمرئى امر وجودى متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال..»

بالروح، وهو جسم لطيف، سنشرح حاله بعد، وأنه آلة الإدراك، وأنه وحده يجوز أن يمتد إلى المحسوسات فيلاقيها أو يوازيها أو يصير منها بوضع ذلك الوضع يوجب الإدراك.

وهذا المذهب أيضا فاسد، فإن الروح لا يضبط جوهره إلا فى هذه الوقايات^١ التى تكتنفه، وأنه إذا خالطه شيء من خارج أفسد جوهره مزاجا وتركيبا. ثم ليس له حركة انتقال خارجا وداخلا، ولو كان له هذا لجاز أن يفارق الإنسان ويعود إليه، فيكون للإنسان أن يموت وأن يحيا باختياره فى ساعته ولو كان الروح بهذه الصفة لما احتيج إلى الآلات البدنية.

فالحق أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائط، فإن الإحساس انفعال مّا، لأنه قبول منها لصورة المحسوس، واستحالة إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة، والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس، فيكون الحاس من وجه مّا يحس ذاته لا الجسم المحسوس، لأنه المتصور بالصورة التى هى المحسوسة القريبة منها^٢. وأما الخارج فهو المتصور بالصور التى هى المحسوسة البعيدة، فهى^٣ تحس ذاتها لا الثلج، وتحس ذاتها لا القار، إذا عنينا^٤ أقرب الإحساس الذى لا واسطة فيه. وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، إذ ليس هناك تغير من

١. تلك الوقايات هى أوعية الروح ولكن كل وعاء ليس بواق كالغدير للماء فان الماء لا يفسد بالخروج عنه بخلاف الروح وتلك الاوعية ولذا عبر عنها بالوقايات اى الواقيات.

٢. راجع الى الحاس باعتبار القوة.

٣. فى تعليقه نسخة: اى القوة تحس نفس ذاتها لاشيئا خارجاً عن ذاتها.

٤. بالاحساس والمحسوس.

ضد إلى ضد، بل هو استكمال. أعنى أن يكون الكمال الذى كان بالقوة قد صار بالفعل^١ من غير أن بطل فعل إلى القوة.

وإذ قد تكلمنا الآن على الإدراك الذى هو أعم من الحس، ثم تكلمنا فى كيفية إحساس الحس مطلقا، فنقول: إن كل حاسة فإنها تدرك محسوسها وتدرى عدم محسوسها، أما محسوسها فبالذات، وأما عدم محسوسها كالظلمة للعين والسكرات للسمع وغير ذلك فإنها^٢ تكون بالقوة لا بالفعل. وأما إدراك أنها أدركت فليس للحاسة، فإن الإدراك ليس هو لونا فيبصر أو صوتا فيسمع، ولكن إنما يدرك ذلك بالفعل العقل أو الوهم على ما يتضح من حالهما بعد.

١. فى تعليقة نسخة: أى يكون استكمال من العدم الى الوجود لا ابطال امر وجودى.

٢. أى الحاسة.

الفصل الثالث

فى الحاسة اللمسية^١

و أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس، فإنه كما أن كل ذى

١. راجع الفصل الثانى من الباب الرابع من نفس «الاسفار فى اللمس واحواله، ج ٤، ص ٣٩ ط ١ ج ٨، ص ١٥٩، ط ٢.

قال العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق، ص ٤٥٤: «لكن اللمس اهمّ للحيوان فانه لما كان مركباً من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغاليلها وجب ان يكون له قوة سارية فى كليته بها يدرك المنافع من الكيفيات».

وقال صدر المتألهين فى تعليقاته عليه: «يرد عليه ان ما ذكره لا يدل على كون اللامسة قوة سارية فى البدن كله ولا على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة، ولو تم ما ذكره لدلّ على وجودها فى النباتات بل فى الجمادات فانها ايضا مركبة من العناصر صلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها بزواله والذى يصلح ان يقال فى اثبات هذا المطلب ان قوة اللامسة لما كانت من شأنها ادراك كيفيات العناصر وهى اوائل المحسوسات من باب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وموضوع هذه القوة ايضا مركب كالحيوان من العناصر بحسب صورتها التى تلزمها هذه الاوائل لاحتساب مادتها المشتركة بين الكل فقوام هذه القوة ايضا بما به قوام الحيوان بما هو حيوان اعنى كيفية الصورة العنصرية المتوسطة بين الاربع لاعتداله فلهذا سرت هذه القوة فى كل البدن الحيوانى لان طبيعتها كطبيعة الحيوان ومادتها كعادته وكذا كل عضو من الاعضاء الحيوانية كاصل البدن مركب من صورة هذه الكيفيات اعنى المعتدل المتوسط فاذن صلاحها كصلاح بقاء الاعتدال وفسادها بفساده بزوال ذلك الاعتدال. فافهم يا حبيبى هذا فانه مع وضوحه دقيق.

نفس أرضية فإن له قوة غاذية، ويجوز أن يفقد قوة من الأخرى ولا ينعكس، كذلك حال كل ذى نفس حيوانية فله حس اللمس، ويجوز أن يفقد قوة من الأخرى ولا ينعكس. وحال الغاذية عند سائر قوى التى للنفس الأرضية، حال اللمس عند سائر قوى الحيوان. وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسة، فإن مزاجه منها وفساده باختلالهما.

والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى، هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وأن تكون قبل الطلائع التى تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرّة خارجة عن الفساد.

والذوق، وإن كان دالاً على الشئ الذى به تستبقى الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً، فإن الاحساس الآخر ربما أعان على ارتياد^١ الغذاء الموافق واجتناب المضار.

وأما الحواس الأخرى فلا تُعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد. وبالجملّة فإن الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب. والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يُدرّكها اللمس. وأما الطعوم فتطبيقات، فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض فيكون الحيوان باقياً، فاللمس هو أول الحواس ولا بد منه لكل حيوان أرضى.

وأما الحركة فلقائق أن يقول: إنها أخت اللمس للحيوان، وكما أن من الحس نوعاً متقدماً كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدم. وأما المشهور

١. فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد، نسخة. الارتياح أى الطلب.

فهو أن من الحيوان ما له حس اللمس وليس له قوة الحركة، مثل ضروب من الأصداف.

لكننا نقول: إن الحركة الإرادية على ضربين: حركة انتقال من مكان إلى مكان، و حركة انقباض وانبساط للأعضاء من الحيوان وإن لم يكن به انتقال الجملة من موضعه فيبعد أن يكون حيوان له حس اللمس ولا قوة حركة فيه ألبتة، فإنه كيف يعلم أنه له حس اللمس إلا بأن يشاهد فيه نوع هرب من ملموس وطلب لملموس. وأما ما يتمثلون هم به من الأصداف والإسفنجيات^١ وغيرها، فإننا نجد للأصداف فى غُلْفِها حركات انقباض وانبساط والتواء وامتداد فى أجوافها؛ وإن كانت لا تفارق أمكنتها، ولذلك يُعرف أنها تحس بالملموس. فيشبه أن يكون كل ما له لمس فله فى ذاته حركة ما إرادية إما لكليته وإما لأجزائه.

وأما الأمور التى تُلمَس^٢، فإن المشهور من أمرها أنها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة. وأما الصلابة واللين

١. فى بحر الجواهر للهروى: اسفنج جسم بحرى رخو متخلخل كاللبد، وعامة الفرس تقولون انه «ابر مرد».

وإذا التى فى الماء نشفه وحمل منه قريباً من حبشه وهو جسم خفيف يميل الى السواد غالباً ينبث فى صخور السواحل ومنهم من يظن انه حيوان لا تقباضه وتجمعه إذا لمس.

٢. قوله: وأما الامور التى الخ، هذا شروع فى بيان الاشياء الملموسة وذكر اولاً ان المشهور ذهب الى انها ثمانية اشياء، وهى الحرارة واخواتها السبعة. والبواقى تلمس تبعاً لهذه الثمانية. مثلاً ان الصلابة تلمس تبعاً لليبوسة، واللزوجة تبعاً للرطوبة. ثم تعرض لقول المشهور فى الملموس بذاته والملموس بالعرض بان المشهور يظن ان الحرارة والبرودة تلمسان بذاتهما بلا دخالة انفعال عضو حاس عبر عنه بالآلة. وأما البواقى سواء كانت توابع وغيرها فهى تحس بدخالة عضو حاس. وبعد نقل ظن المشهور اخذ فى ردهم حيث قال: فنقول لمن يقول هذا القول....

والزوجة والهشاشة^١ وغير ذلك فإنها تحس تبعا لهذه المذكورات. فالحرارة والبرودة كل منهما يُحس بذاته، لا لما يعرض فى الآلة من الانفعال بها. وأما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن^٢ أنها لا تُحس بذاتها، بل يعرض للرطوبة أن تطيع^٣ لنفوذ ما ينفذ فى جسمه، ويعرض من اليبوسة أن تعصى فتجمع العضو الحاس وتعصره، والخشونة أيضا يعرض لها مثل ذلك بأن تُحدث الاجزاء الناتية^٤ منه عصرا ولا تُحدث الغائرة شيئا، والأملس يُحدث ملامسةً واستواء، وأما الثقل فيُحدث تمردا إلى أسفل، والخفة خلاف ذلك.

فنقول لمن يقول هذا القول: إنه ليس من شرط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه، فإن الحار أيضا ما لم يُسخن لم يُحس. وبالحقيقة ليس إنما يحس ما فى المحسوس بل ما يحدث منه فى الحاس حتى أنه ان لم يحدث ذلك لم يحس به. لكن المحسوس بالذات هو الذى تحدث منه كيفية فى الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيُحس. وكذلك الانعصار عن اليابس والخشن والتملس من الأملس والتمدد إلى جهة معلومة من الثقل والخفيف، فإن الثقل والخفة ميلان والتمدد أيضا ميل إلى نحو جهة ما. فهذه الأحوال إذا حدثت فى الآلة أحس بها لا بتوسط حر أو برد، أو لون أو طعم، أو غير ذلك من المحسوسات، حتى كان يصير لأجل ذلك المتوسط غير محسوس أولى أو غير محسوس بالذات، بل محسوسا ثانيا أو بالعرض. ولكن

١. فى تعليقه نسخة: الهشاشة ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج والزوجة مقابلة لها.

٢. أى المشهور.

٣. أى ان تطيع الرطوبة لنفوذ العضو الحاس ينفذ فى جسم المحسوس البعيد أى المحسوس بالعرض.

٤. الاجزاء الناتية من التتو والناتية تقابل الغائرة. منه، أى من الجسم الخشن.

هاهنا ضرب آخر^١ مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك، وذلك ليس بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا صلابة ولا شىء من المعدودات،^٢ وكذلك أيضاً الإحساس بالملذات اللمسية مثل اللذة التي للجماع وغير ذلك، فيجب أن ننظر أنها كيف هى وكيف تنسب إلى القوة اللمسية وخصوصاً وقد ظن بعض الناس أن سائر الكيفيات إنما تحس بتوسط ما يحدث من تفرق الاتصال. وليس كذلك^٣، فإن الحار والبارد من حيث يتغير به المزاج

١. قوله: ولكن هيهنا ضرب آخر، حاصل السؤال ان تفرق الاتصال امر عدى و ادراك ألمه امر وجودى فكيف يلمس التفرق وهو ليس بشىء من الامور المعدودة التى تلمس، وكذا السؤال فى نحو لذة الجماع؟ فاجاب بان الحيوان متحقق اى متكون من المزاج والتركيب والمراد من التركيب هو مقابل التفرق اى الاتصال. ولكل واحد منهما صحة ومرض والمرض ايضاً قد يكون مفسد المزاج اى قد يكون مهلكاً وقد لا يكون وكذلك المرض العارض للتركيب قد يكون مهلكاً وقد لا يكون. واللمس حس يتقى به ما يفسد به المزاج والتركيب ايضاً. فالالام والراحة من الالام من المحسوسات اللمسية. ثم اورد فى الاثناء بعض الآراء تسديداً للسؤال وقال: وخصوصاً وقد ظن بعض الناس الخ. وردّه بقوله: ليس كذلك، لان الحار والبارد يتغير بكل واحد منهما المزاج وبذلك التغير يحس كل واحد منهما والحال ان المزاج باق على استوائه واتصاله واعتداله. يعنى ان ذلك المزاج مع تغيره الانفعالى لا يخرج عن الاستواء، يعنى لا يتحقق تفرق الاتصال لانه لو تحقق ذلك التفرق لا يكون جميع اجسام العضو اللامس متشابهة مستوية، والحال ان جميع اجسام العضو مستوية متشابهة مع صدق ذلك التغير الانفعالى فلا يكون سائر الكيفيات اى جميعها انما تحس بتوسط ما يحدث من تفرق الاتصال.

و بعد ذلك اجاب عن سؤال مقدر وهو ان بعض الامراض مع شدته لا يحس كالدق يعنى حمى الدق وبعضها مع كونه ليس بتلك الشدة يحس كالغيب اى حمى الغيب. فاجاب عنه بقوله: ونقول ان كل حال الخ.

ثم اعلم ان لصدر المتألهين فى الفصل الخامس من القسم الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفد تحقيقاً انيقاً فى المقام (ج ٢، ص ٤١، ط ١ = ج ٤، ص ١٢٥، ط ٢) فراجع. و راجع ايضاً العين الثامنة عشرة من عيون مسائل النفس.

٢. فى المطبوعة بمصر: ولا صلابة ولا لين ولا شىء من المعدودات. ولكن المتن موافق لنسخنا الثلاثة المخطوطة.

٣. جواب عن ذلك الظن.

يحس على استوائه، وتفرق^١ الاتصال لا يكون مستويا متشابهها فى جميع الاجسام.

لكننا نقول^٢: إنه كما أن الحيوان متكون بالامتزاج الذى للعناصر، كذلك هو متكون أيضا بالتركيب. وكذلك الصحة والمرض، فإن منهما ما ينسب إلى المزاج ومنهما ما ينسب إلى الهيئة والتركيب. وكما أن من فساد المزاج منه ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك؟ وكما أن اللمس حس يتقى به ما يفسد المزاج، كذلك هو حس يتقى به ما يفسد التركيب. فاللمس أيضا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده وهو عوده إلى الالتئام.

ونقول: إن كل حال مضادة لحال البدن فإنها يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال إليها، ولا يحس بها عند حصولها واستقرارها. وذلك لأن الإحساس انفعال مّا أو مقارن لانفعال مّا، والانفعال إنما يكون عند زوال شىء وحصول شىء، وأما المستقر فلا انفعال به. وذلك فى الأمزجة الموافقة والرديئة معا، فإن الأمزجة الرديئة إذا استقرت وأبطلت الأمزجة الأصلية حتى صارت هذه الرديئة كأنها أصلية لم يحس بها، ولذلك لا تحس بحرارة الدق وإن كانت أقوى من حرارة الغب. وأما إن كانت الأصلية موجودة بعد وهذه الطارئة مضادة لها أحس بها، وهذا يسمى سوء المزاج المختلف، وهذا المستقر يسمى سوء المزاج المتفق، فالألم والراحة من الألم أيضا من المحسوسات للسمية.

وفى فارق اللمس^٣ فى هذا المعنى سائر الحواس، وذلك لأن الحواس الأخرى:

١. الواو حالية.

٢. جواب عن قوله: ولكن ههنا ضرب آخر للنخ.

٣. قوله: وفارق اللمس، أقول: اللمس لانغماره فى الطبيعة كان ادراكه فى منغمره وكذا الذوق والشم.

→ فهذه الثلاثة احكام الطبيعة غالبية عليها فلايتحقق ادراكها الابماسة محسوساتها الخارجية اعنى بها المحسوس بالعرض فتلتذ وتالم كل واحدة منها من محسوساتها القريبة اعنى بها الذاتية في موطنها ومنعمرها. بخلاف البصر والسمع فانّ لهما شأناً من التفوق والاستعلاء على الطبيعة فلاذلة ولا الم لهما من محسوساتهما المبصرة والمسموعة. بل النفس تلتذ وتتالم من داخل.

فان قلت: ان النفس مطلقاً مدركة لان تلك القوى كلها فروعها فلا فرق من هذه الحيشية بين تلك الثلاثة وبين هاتين.

قلت: لامشاحة في ذلك وانما الكلام في ان اللمس الذى من فروع النفس انما هو مدرك في موطنه وإنما يلتذ او يالم من ملموسه في موطنه ومنعمره من حيث انه ملموسه وكذا الذوق والشم. بخلاف البصر والسمع فانهما لا يلتذان ولا يتألمان من مدركاتهما من حيث انها مبصرة او مسموعة وانما ذلك الالتذ والتألم للنفس من داخل لا في موطنهما. فان اصابتهما لذة او الم فانما تلك الاصابة من حيث اللمس السارى فيهما كسائر اللوامس.

وبالجملة اللمس منعمر في الطبيعة وان كان في الرتبة فوقها. يعنى ان الطبيعة اذا صوعدت صارت لمساً واللمس اذا صوعد صار ذوقاً وهكذا الذوق اذا صوعد صار شماً، والشم سمعاً والسمع بصرأ والبصر خيالاً والخيال عقلاً وان للنفس في كل واحدة منها حكماً بحسبها. ولكل واحدة منها بحسب انفعارها في الطبيعة وانقارها عليها حكماً آخر وان كان حكمها حكمها فافهم.

ثم ان لصدر المتألهين كلاماً في المقام في الاشراف السادس من الشاهد الاول من المشهد الثالث من الشواهد الربوبية (ص ١٣٣، ط ١ = ص ١٩١، ط ٢) قال: «حكمة عرشية: ومما ذكره الشيخ في القانون: ان هاتين القوتين، السمع والبصرة لالذة لهما في محسوسيهما ولا الم بخلاف البواقى. فعبزت عن دركه شراح القانون واعتراضوا عليه وطال الكلام بينهم جرحاً وتعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب. وفيما قُسم لنا من الملكوت ان الحيوان بما هو حيوان تتقوم مادة حياته من الكيفيات الملموسة وهذه اولى مرتبة الحيوانية التى لا يخلو منها حيوان. كما لا يخلو حيوان من قوة اللمس لان المدرك من كل شيء، والشاعر من كل حي قوة من باب ما يدركه وآلة من جنس ما يشعر به ويحضر عنده اذ به يخرج من القوة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان ولأدنى الحيوانات اولاً وبالذات انما هما من مدركات قوة اللمس لانها يتقوم بها بدنه.

ثم مدركات الذائقة في الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة والى قوة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذى ويزداد به بدنه من المدوقات وتالى الكيفيتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية.

منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا ألم. ومنها ما يلتذ و يآلم بتوسط أحد المحسوسات. فأما التي لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يتألم، بل النفس تتألم من ذلك وتلتذ من داخل. وكذلك الحال في الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس، لأنه يحدث فيه ألم لمسى، وكذلك تحدث فيه 'بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فتتألمان وتلتذان إذا تكيّفتا بكيفية منافرة أو ملائمة. وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس الأول، بل بتفرق الاتصال والتثامه.

ومن الخواص التي للمس أن الآلة الطبيعية التي يحس بها وهي لحم عصبى أو لحم وعصب تحس باللماسة، وإن لم يكن متوسط^٢ ألّبتة، فإنه لا محالة يستحيل عن المماسات ذوات الكيفيات؛ وإذا استحال عنها أحس، ولا كذلك حال كل حاسة مع محسوسها. وليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط، فإن العصب بالحقيقة هو مؤد للحمس اللمسى إلى عضو غيره وهو اللحم. ولو كان

→ واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأن بدنه ليس مركباً من الاصوات ولا من الاضواء ولا الالوان ولاشك في أن الآلات الحساسة جسم حيوانى واللذة هي ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس او المذوق او الشموم لا الاصوات والانوار بل هي ملايمة للنفس التى هي من عالم النور كما سيجىء وقس عليها حال الالم. ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدة مديدة فى الموضع المظلم الخالى عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حسبه عن الملموس لحظة وعن المظوم ايتاماً قلائل والشّم ضرب من الطعم قد يصير بدلاً منه فى بعض الحيوان احياناً وفى الجنّ دائماً. انتهى كلامه.

١. لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك تحدث فيها (كما فى المطبوعة بمصر). ومخطوطاتنا موافقة للمتن اى يحدث فى كل واحد منهما....

٢. بتوسط. كما فى عدة نسخ.

الحساس نفس العصب فقط، لكان الحساس فى جلد الإنسان ولحمه شيئاً منتشراً كالليف، وكان حسه ليس بجميع^١ أجزائه، بل أجزاء ليفية فيه، بل العصب الذى لحس^٢ اللمس مؤد وقابل معا. والعصبة المجوفة مؤدية للبصر لكنها غير قابلة، إنما القابل ما إليه تؤدى وهو البردية أو ما هو مستول^٣ عليه وهو الروح. فبين إذن أن من طباع اللحم أن يقبل الحس، فان كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة عضو آخر توسط بينهما العصب. وأما إن كان المبدأ موجودا فيه فهو حساس بنفسه وإن كان لحما، وذلك كالقلب. وإن انتشر فى جوهر القلب ليف عصبى^٤، فلا يبعد أن يكون ليلتقط عنه الحس ويؤديه إلى أصل واحد يتأدى عنه إلى الدماغ، وعن الدماغ إلى أعضاء أخرى، كما سيتضح بعد. وكالحال فى الكبد من جهة انبثاث عروق ليفية فيه لتقبل عنه وتؤدى إلى غيره، ويجوز أن يكون انبثاث الليف فيه ليقوى قوامه ويشدد لحمه، وسنشرح هذه الأحوال فى مواضع آخر مستقبله. ومن خواص اللمس أن جميع الجلد الذى يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه. وذلك لأن هذا الحس لما كان طليعة تراعى الواردات على البدن التى تعظم مفسدتها إن تمكنت من أى عضو وردت عليه، وجب أن يجعل

١. ليس لجميع أجزائه نسخة. قال الهروى فى بحر الجواهر: ليف بالكسر: لوست درخت خرما. و در طب عبارات است از ريش هاى پى و رباط. وفيه أيضاً: البردية هى الرطوبة الجليدية.

٢. الذى يحس اللمس. كما فى عدة نسخ.

٣. مشتمل، نسخة.

٤. قال فى الفصل الاول من التعليم الخامس من كليات القانون، ص ٤٦ و ٤٧ من الطبع الناصرى و ص ١٦ من الطبع الرحلى: قال كبير الفلاسفة: العضو المعطى الغير القابل هو القلب وهو الاصل الاول لكل قوة وهو يعطى لساير الاعضاء القوى التى بها تغذو والتى بها تحس والتى بها تدرك وتحرك. قال الآملى فى شرحه: وانما قيد الاصل بالاول لان الدماغ اصل ثان وكذا الكبد فى اعطائهما قوة الحس والحركة والتغذية بعد قبولهما من القلب.

جميع البدن حساسا باللمس؛ ولأن الحواس الأخرى قد تتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد، فيكفى أن تكون آلتها عضوا واحدا إذا أورد عليه المحسوس^١ الذى يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته وتنحت بالبدن عن جهته. فلو كانت الآلة اللامسة بعض الأعضاء، لما شعرت النفس إلا بما يماسها وحدها^٢ من المفسدات. ويشبهه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة^٣ كل واحد واحد منها تختص بمضادة، فيكون ما تدرك به المضادة التى بين الحار والبارد غير الذى تدرك به المضادة التى بين الثقيل والخفيف. فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن تكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبدآهما^٤ قوة واحدة، فلما تميزا فى غير اللسان عرف اختلافهما.

وليس يجب ضرورة أن تكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل

١. فى تعليقة نسخة: اما كون اللمس بهذه الحالة اى بأن لا يحس الا بالمماسة والقوى الاخرى لا تحتاج اليها لشدة تأدية هذه القوة دون ساير القوى.

٢. فى تعليقة نسخة: دون باقى الاعضاء.

٣. فى تعليقة نسخة: الملموسات لما كانت حقايق مختلفة محسوسة من حيث حقايقها المختلفة فان الثقل من حيث هو ثقل والبرودة من حيث هى برودة ملموسان لامن حيث انه امر مشترك بينهما يكون هو ملموس بذاته ويكون الثقل والبرودة وصفين لاحقين به فلامحالة يجب ان تكون القوة اللامسة متعددة بخلاف المبصرات فانها ليست محسوسة من حيث خصوصياتها المتميزة التى هى السوادية والبياضية وغيرهما بل من حيث الاشتراك بينهما وهو كونها لوناً فقط بحيث لو وجد اللون لما هولون فقط مجرداً عن جميع الخصوصيات لكان مبصراً لامحالة فلذلك لم يجعل محلها الاقوة واحدة وفى آخر الفصل الخامس الا ترى قال الشيخ ما مفاده هذا.

٤. المبدأ أن على التنشئة أضيف إلى الضمير. واعلم أن صدر المتألهين ذكر فى ج ٤، ص ٤٨، ط ١ = ج ٨، ص ٢٠٠، ط ٢ من نفس الأسفار إنحصار الحواس فى هذه الخمس فراجع.

يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون هناك انقسام فى الآلات غير محسوس، وقد اتفق فى اللمس أن كانت الآلة الطبيعية^١ بعينها هى الواسطة. ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما فى ذاته لكيفية ما يؤديه، حتى إذا قبلها وأذاها أذى شيئاً جديداً، فيقع الانفعال عنه فيقع^٢ الإحساس به. والانفعال لا يقع إلا عن جديد كان كذلك أيضاً آلة اللمس.

لكن المتوسط الذى ليس هو مثلاً بحار ولا بارد يكون على وجهين: أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلاً؛ والثانى ماله حظ منهما ولكن صار فيه إلى الاعتدال، فليس بحار ولا بارد، بل معتدل متوسط.

ثم لم يمكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الكيفيات، لأنها مركبة منها، فوجب أن يكون خلوها عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتُحس ما يخرج عن القدر الذى لها. وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال، كان ألطف إحساساً. ولما كان الإنسان أقرب الحيوانات كلها من الاعتدال كان أطفها لمسا. ولما كان اللمس أول الحواس، وكان الحيوان الأرضى لا يجوز أن يفارقه، وكان لا يكون إلا بتركيب معتدل ليحكم به بين الأضداد؛ فبين^٣ من هذا أنه ليس للبسائط وما يقرب منها حس ألبتة ولا حياة إلا النمو فى بعض ما يقرب من البسائط. فليكن هذا مبلغ ما نقوله فى اللمس.

١. يعنى العصب هو الواسطة فى تأدية الحس للمسى إلى عضو آخر هو اللحم.

٢. يقع الإحساس به، نسخة.

٣. جواب «لما كان». وفى تعليقه نسخة: قوله «فبين من هذا»: أى من أن اعتدالاً ما موجب للحكم بين الأضداد فالبسائط التى لا تركيب فيها أصلاً فضلاً عن الاعتدال تكون خالية عن القوة وكذلك ما يشبه البسائط كالجماد والنبات من المركبات خالية عن القوة لعدم الاعتدال فيها.

٤. كالجماد والنبات.

الفصل الرابع

فى الذوق و الشم

و أما الذوق فإنه تال للمس، ومنفعته أيضا فى الفعل الذى به يتقوم البدن و هو تَشْهِيَةُ الغداء واختياره، ويجانس للمس فى شىء وهو فى أن المذوق يدرك فى أكثر الأمر^١ باللامسة، ويفارقه فى أن نفس الملامسة لاتؤدى الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار مثلا تؤدى الحرارة، بل كأنه محتاج إلى متوسط يقبل الطعم ويكون فى نفسه لاطعم له وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة^٢. فإن كانت هذه الرطوبة عديمة الطعوم أدت الطعوم بصحة وإن خالطها طعم، كما يكون للممرورين من المرارة، ولمن فى معدته خلط حامض من الحموضة شابت ما تؤديه بالطعم الذى فيه فتحيله مُرًّا أو حامضا.

ومما فيه موضع نظر هل هذه الرطوبة إنما تتوسط بأن تخالطها أجزاء

١. فى تعليقة نسخة: قوله «فى أكثر الامر» لعل مراده ان الذائق قد يمكن أن يلمس بعض المذوقات ولا يحس منه طعم.

٢. قوله «من الآلة المسماة بالملعبة» اللعبة بتقديم الميم وكسرها من: ل - ع - ب اسم آلة كالمكنسة أى آلة تورث الرطوبة اللعابية. والقراءة بتقديم الباء على اللام من: ب - ل - ع ملحونة.

ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص فى اللسان حتى تخالط اللسان فيحسه، أو تكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة، فإن هذا موضع نظر. فإن كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة، بل واسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها إلى الحاس وأما الحس نفسه فإنما هو بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة. وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة أيضاً هو الرطوبة ويكون أيضاً بلا واسطة^١، و يكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسته، فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى المماساة الفائضة من غير هذه الواسطة لكان ذوق، لا كالمبصر الذى لا يمكن أن يلاقى آلة الإبصار بلا واسطة. وإذا مست الآلة المبصر لم يدرك ألبتة^٢، لكنه بالحرى أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل وأنها تتكيف وتختلط معاً، ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق.

فإن قيل: ما بال العفوصة تذاق وهى تورث السدد وتمنع النفوذ؟ فنقول: إنها أولاً تخالط بواسطة هذه الرطوبة ثم تؤثر أثرها من التكثيف وقد خالطت. والطعوم التى يدركها الذوق هى الحلاوة^٣ والمرارة^٤ والحموضة^٥ والقبض^٦

١. فى تعليقة نسخة: أى كما فى الاول او كما يكون محسوساً بالذات.

٢. وإذا مست الآلة المدركة لم تدرك ألبتة. (كما فى نسختين من الشفاء ونسخة اخرى كما فى المتن).

٣. شيرينى.

٤. تلخى.

٥. ترشى.

٦. خشكى.

والعفوصة^١ والحرافة^٢ والدسومة^٣ والبشاعة^٤ والتفه^٥. والتفه يشبه أن يكون كأنه عدم الطعم، وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض. وأما هذه الأخرى فقد تكثرت بسبب أنها متوسطات^٦ وأنها أيضاً مع ما تحدث ذوقاً يحدث بعضها لمسا، فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير للمسى شيء واحد لا يتميز في الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز، فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الأطراف يصحبه طعم وتفريق وإسخان وتسمى جملة ذلك حرافة، وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحموضة، وآخر يصحبه مع الطعم تجفيف وتكثيف وهو العفوصة. وعلى هذا القياس ما قد شُرح في الكتب الطبية.

وأما الشم فإنه وإن كان الإنسان أبلغ حيلة في التشم من سائر الحيوانات^٧ فإنه يُثير الروائح الكامنة بالدلك، وهذا ليس لغيره، ويتقصى في تحسسها بالاستنشاق، وهذا لا يشاركه فيه غيره. فإنه لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى

١. دبش، ولووير. وفي تعليقه نسخة العفص والقابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه أيضاً.

٢. تندى، تيزى.

٣. جربى.

٤. بدمزه. قال السيد في شرح المواقف، ج ٥، ص ٢٨٤: فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحوض. قال الجوهري: شيء بشع أى كربه الطعم يأخذ بالحلقي (بحر الجواهر). وقال صدر المتألهين فى الاسفار: قد تتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض ويسمى بشاعة. (الأسفار، ج ٢، ص ٣٣، ط ١ = ج ٤، ص ١٠٣، ط ٢).

٥. بى مزه.

٦. أى بين الاطراف يعنى المتوسط بين عديم الطعم وشديد الطعم الذى اذا ورد على القوة يبطلها.

٧. قال الرازى: الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات فى الشم إلا أنه أضعفها فى بقاء متمثله فى خياله فإن رسوم الروائح فى نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسماء إلا من وجهين.

يحدث فى خياله منها مُثل ثابتة كما تحصل للملحوسات والمطعومات. بل تكاد أن تكون رسوم الروائح فى نفسه رسوما ضعيفة. ولذلك لا تكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين:

إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طيبة ومننتة، كما لو قيل للطعم إنه طيب وغير طيب من غير تصور فصل أو تسمية.

والجهة الأخرى أن يشتق لها من مشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة، كأن الروائح التى اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها.

ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين، فإنها تكاد أن تكون إنما تدركها كالتخيل غير المحقق وكما يدرك ضعيف البصر شبحا من بعيد. وأما كثير من الحيوانات الصلبة العين فإنها قوية جدا فى إدراك الروائح مثل النمل، ويشبه أن لا تحتاج أمثالها إلى التشمم والتنشق، بل تتأدى إليها الروائح فى الهواء.

وواسطة الشم أيضا جسم لارائحة له كالهواء والماء وهى التى تحمل رائحة المشمومات^١.

وقد اختلف الناس فى الرائحة: فمنهم من زعم أنها تتأدى بمخالطة شىء من جرم ذى الرائحة متحلل متبخر فيخالط المتوسط. ومنهم من زعم أنها تتأدى باستحالة من المتوسط من غير أن يخالطه شىء من جرم ذى الرائحة متحلل عنه. ومنهم من قال إنها تتأدى من غير مخالطة شىء آخر من جرمه ومن غير استحالة

١. أى الواسطة هى التى تحمل رائحة المشمومات، نسخة.

من المتوسط. ومعنى هذا أن الجسم ذا الرائحة يفعل فى الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لرائحة له من غير أن يفعل فى المتوسط، بل يكون المتوسط مُمكنًا من فعل ذلك فى هذا، على ما يقال فى تأدى الأصوات والألوان. فحرى بنا أن نحقق هذا ونتأمله.

ولكن لكل واحد من المدعين^١ بشيء من هذه المذاهب حجة. فالقائل بالبخار والدخان يحتج ويقول: إنه لو لم تكن الرائحة تسطع بسبب تحلل شيء، ما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك والتبخير وما يجرى مجرى ذلك مما يذكي الروائح ولما كان البرد ممّا يحتبسها^٢. فبين أن الروائح أنما تصل إلى الشم ببخار يتبخر من ذى الرائحة، يخالطه الهواء وينفذ فيه، ولهذا إذا استقصيت تشمّ التفاحة ذُبُلْتُ لكثرة ما يتحلل منها. والقائلون بالاستحالة احتجوا وقالوا: إنه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل أنما تكون بتحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذوالرائحة ينقص وزنه ويقلّ حجمه مع تحلل ما يتحلل منه.

وقال أصحاب التأدية: خصوصاً إنه لا يمكننا أن نقول إن البخار يتحلل من ذى الرائحة فيسافر مائة فرسخ فما فوقه، ولا أيضاً يمكننا أن نحكم أن ذى الرائحة أشد إحالة للأجسام من النار فى تسخينها، والنار القوية إنما تسخن ما حولها إلى حد، وإذا بلغ ذلك غُلوة^٣ فهو أمر عظيم، وقد نجد من وصول الروائح إلى بلاد بعيدة ما يزيل الشك فى أن وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر أو استحالة فَشَتْ. فقد

١. المدعين، نسخة.

٢. لاكان البرد يخفيها، نسخة.

٣. غلوة: مقدار يك تير انداختن راه.

علم أن بلاد اليونانيين والمغاربة لا ترى فيها رَحْمَةً^١ ألّبتة ولا تأوى إليها وبينها وبين البلاد المُرْخمة مسافة كثيرة تقارب مذكرناه^٢. وقد اتفق فى بعض السنين أن وقعت ملحمة^٣ بتلك البلاد فسافرت الرَحْم إلى الجِيف ولا دليل لها إلا الرائحة، فتكون الرائحة قد دلت من مسافة بُعدها بُعْد لا يجوز معه أن يقال إن الأبخرة أو الاستحالات من الهواء وصلت إليه.

فنقول نحن: إنه يجوز أن يكون المسموم هو البخار، ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذى الرائحة فيصير له رائحة فيكون حكمه أيضا حكم البخار فيكون كل شىء لطيف الأجزاء من شأنه أن ينفذ إذا بلغ آلة الشم ولاقاها كان بخارا أو هواء مستحيلا إلى الرائحة أحس به^٤. وقد علمت أن كل متوسط يوصل إليه بالاستحالة، فإن المحسوس أيضا لو تمكّن من ملاقة الحاس لأحس به بلا واسطة. ومما يدل على أن الاستحالة لها مدخل فى هذا الباب، أنا مثلا نبخر الكافور تبخيرا يأتى على جوهره كله^٥، فتكون منه رائحة منتشرة انتشارا إلى حد وقد يمكن أن تنتشر منه تلك الرائحة فى أضعاف ذلك الموضع بالنقل، والوضع جزءاً جزءاً من ذلك المكان كله حتى يتشم منه فى بقعة ضيقة صغيرة من تلك الأضعاف مثل تلك الرائحة. فإذا كان فى كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخّر منه شىء فيكون مجموع الأنجرة التى تتحل منه فى جميع تلك البقاع التى تزيد على البقعة المذكورة أضعافا مضاعفة للبخار كله الذى يكون بالتبخير أو مناسبا

١. كركس، لاشخوار.

٢. أى تقارب مائة فرسخ.

٣. الملحّة: الواقعة العظيمة القتل.

٤. بالرائحة: نسخة.

٥. فى تعلية نسخة: أى بحيث يفنى كله.

له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك^١ قريبا من ذلك^٢ أو مناسبا له ولا يكون. فبين أن هاهنا للاستحالة مدخلا.

وأما حديث التأدية^٣ المذكورة فأمر بعيد، وذلك لأن التأدية لا تكون إلا بنسبة مّا ونسبة^٤ للمؤدى عنه إلى المؤدى إليه. وأما الجسم ذو الرائحة فليس يحتاج إلى شيء من ذلك، فإنك لو توهمت الكافور قد نُقل إلى حيث لا تتأدى إليك رائحته، بل قد عُدّ دفعةً، لم يمنع أن تكون رائحته بعده^٥ باقية في الهواء، فذلك لا محالة لاستحالة أو مخالطة.

وأما حديث الرّخَم فإنه قد يجوز أن تكون رياح قوية تنقل الروائح والأنجرة المتحللة عن الجيف إلى المسافة المذكورة في أعلى الجو فيُحسّ بها ما هو أقوى حسا من الناس وأعلى مكانا مثل الرخم وغيره. وأنت تعلم أن الروائح وإن كانت قد تصل إلى كثير من الحيوانات فوق ما تصل إلى الناس بكثير، فقد تتأدى إليها المبصرات من مسافة بعيدة وهي تحلّق^٦ في الجو حتى يبلغ إبصارها في البعد مبلغا بعيدا جدا، وحتى يكون ارتفاعها أضعاف ارتفاع قُلل الجبال الشاهقة. وقد رأينا قُلل جبال شاهقة جدا وقد جاوزتها النسور^٧ محلقة، حتى يكاد أن يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال. وقُلل تلك الجبال قد ترى من ست أو سبع

١. اى النقل.

٢. فى تعليقة نسخة: اى التبخير الذى وقع على جوهره.

٣. وهو المذهب الثالث.

٤. كما فى جميع النسخ التى عندنا وهذا هو الصواب. فمعنى العبارة على قراءة الصاد فى النسبة الثانية ظاهر. وعلى قراءة السين بيان للنسبة الأولى والتأسيس أولى من التأكيد.

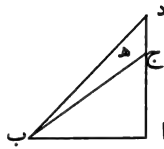
٥. اى بعد النقل والعدم.

٦. تحليلق الطائر: ارتفاعه فى طيرانه.

٧. نسر: كركس، ج: نسور.

مراحل، وليس نسبة الارتفاع إلى الارتفاع كنسبة بُعد المرئى إلى بُعد المرئى،^١ فإنك ستعلم فى الهندسة أن النسب فى الأبعاد التى منها يرى أعظم وأكبر. فلا يبعد أن تكون الرّخَم قد علت فى الجو بحيث ينكشف لها بُعد هذه المسافة فرأت الجيف، فإن كان يستنكر تأدى أشباح هذه الجيف إليها فتأدى روائحها التى هى أضعف تأدياً أولى بالاستنكار. وكما أنه ليس يحتاج كل حيوان فى تحريك الجفّن والمقلة إلى أن يبصر كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم، فإن كثيراً منها يأتيتها الشم من غير تشمم.

١. الرائى، نسخة. وفى تعليقة نسخة: «قوله: وليس نسبة الارتفاع الى الارتفاع كنسبة بعد المرئى الى بُعد المرئى، لأنه يمكن أن يكون الارتفاع مثلاً عشرة أذرع ويرى بُعد المرئى من العمود الخارج عن البصر الى السطح بهذا الارتفاع خمسين ذراعاً مثلاً. فإذا صار الارتفاع خمسة عشر ذراعاً مثلاً يرى هذا المرئى بعيداً عن العمود المذكور عشرة أذرع مثلاً. فلا تكون نسبة الارتفاع الى الارتفاع كنسبة بعد المرئى من العمود الى بُعد المرئى من العمود. وبيان ما ذكره: ان الابعاد ترى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع. فليكن السطح «ا - ب»، والمرئى «ب»، والبصر هو «هـ» مرتفع عنه بقدر «ا - ج».



فنقول: ان «ب» يرى اقرب من «الف» موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار «ج» «د» بقدر «ا - ج». لان زاوية «ا - ب - د» اعظم من زاوية «أ - ب - ج» وزاوية «الف» بحاله. فتكون زاوية «ا ج ب» اعظم من زاوية «ا د ب». وايضاً زاوية «ا ج ب» خارجة عن مثلث «د ج ب». وله وجوه اخرى. ثم ان فى تعليقة اخرى توضيح على هذه التعليقة السابقة ذكرها وهو: «قوله فان كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع»: اى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح كما يظهر من عبارته فيما بعد».

الفصل الخامس

فى حاسة السمع

وإذ قد تكلمنا فى أمر اللمس والذوق والشم، فبالحرى أن نتكلم فى أمر السمع. فنقول: إن الكلام فى أمر السمع يقتضى الكلام فى أمر الصوت وماهيته، وقد يليق بذلك الكلام فى الصدى. فنقول:

إن الصوت ليس أمرا قائم الذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه مايجوز فى البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات على أن يصح فرضه ممتد الوجود وأنه مثلا لم يكن له مبدأ وجود زمانى كما يصح هذا الفرض فى غيره، بل الصوت بيّن واضح من أمره أنه أمر يحدث وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع. أما القرع فمثل ما تقرع صخرة أو خشبة فيحدث صوت. وأما القلع فمثل ما يقلع أحد شقى مشقوق عن الآخر كخشبة تنحى عليها بأن يبين أحد شقيها عن الآخر طولا. ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا، فإن قرعتَ جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا، بل يجب أن تكون للجسم الذى تقرعه مقاومة ما، وأن يكون للحركة التى للمقروع به إلى المقروع عنيف

صادم^١، فهناك تُحس. وكذلك أيضا إذا شققت شيئا يسيراً وكان الشيء لاصلا به لم يكن للقلع صوت ألبته. والقرع بما هو قرع لا يختلف، والقلع أيضا بما هو قلع لا يختلف. لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق، لكن الإمساس يخالف الإمساس بالقوة والسرعة، والتفريق أيضا يخالف التفريق بمثل ذلك. ولأن كل صائر إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل إليه، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه.

وهذا الشيء الذى فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة إما ماء وإما هواء، فتكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء وما يجرى مجراه إما قليلا قليلا وبرفق، وإما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة. وقد وجب هاهنا شيء لا بد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجرى مجراه. فيجب أن يتعرف هل الصوت هو نفس القرع أو القلع، أو هو حركة^٢ موجية تعرض للهواء من ذلك، أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه. أما القلع والقرع فإنهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات يحس بتوسط اللون، فليس القلع والقرع بصوت، بل إن كان ولا بد فسيبا الصوت^٣.

١. وإن يكون للحركة التى للمقروع به الى المقروع عنف صادم. (كما فى النسخ التى عندنا ولكن الاصح بل الصواب هو ما فى المتن) أى تكون الحركة التى للمقروع به الى المقروع عنيف صادم.

٢. فى تعليقه نسخة: مدت حركت صوت در هواى معتدل در هر ثانيه ٣٤٠ متر است. يعنى مسافتى راكه طى مى كند در مدت يك ثانيه مساوى است با ٣٤٠ متر. و انتشار صوت در اجسام جامده اسرع از اجسام هواى و موابع است از قرارى كه تجربه شده و ضبط كرده اند در يك ثانيه صوت در آب ١٤٣٥ متر مسافت را طى مى كند و بتوسط آهن ١٥٧٠ متر مسافت را در مدت يك ثانيه طى مى كند. از ترجمه كتب فرنوى نوشته شد.

٣. قال الرازى: ويدل على بطلان المذهبين وجهان: الاول ان التموج محسوس باللمس لان الصوت

وأما الحركة فقد يتشكك في أمرها، فيظن أن الصوت نفس تموج الهواء. وليس كذلك أيضاً، فإن جنس الحركة يحس أيضاً بسائر الحواس، وإن كان بتوسط محسوسات آخر. والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يؤلم، فإن صوت الرعد يعرض منه أن تدك الجبال^١، وربما ضرب حيواناً فأفسده. وكثيراً ما يستظهر على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات؛ بل حس اللمس، كما أشرنا إليه قبل أيضاً قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت، ولا أيضاً من فهم أن شيئاً حركة فهم أنه صوت. ولو كانت حقيقة الصوت حقيقة الحركة، لا أنه أمر يتبعها ويلزم عنها، لكان من عرف أن صوتاً عرف أن حركة.

وهذا ليس بموجود، فإن الشيء الواحد النوعي لا يعرف ويجهل معاً إلا من جهتين وحالين، فجهة كونه صوتاً في ماهيته ونوعيته، ليس جهة كونه حركة في ماهيته ونوعيته. فالصوت إذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها، ويكون معها، فإذا انتهى التموج من الهواء أو الماء إلى الصماخ - وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي إليه ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت - أحس بالصوت.

ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج

→ الشديد ربما ضرب الصماخ فأفسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يحس باللمس والبصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت. الثاني: أن الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قرع أو قلع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور الثلاثة مجهولة فتلك الامور الثلاثة مغايرة للصوت.

١. ذلك: كوفتن و هوار كردن. راجع الفصل ١٤ من المقالة ٤ من الفن الاول من طبيعيات الشفاء، ط ١،

لوجود الحركة أو مقارن أو إنما يحدث من حيث هو صوت إذا تأثر السمع به، فإنه لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له من خارج، وأنه يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج، بل كل الأشياء التى تلامس ذلك الموضع بالمس أيضا تحدث صوتا فيه، فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذى فى الصماخ أو نفس المماسه.

و هذا أمر يصعب الحكم عليه، وذلك لأن نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي باقى الكيفيات الأخرى المحسوسة، لأن هذا له أن يثبت للمحسوس الصوتى خاصية معلومة هى تفعل الصوت، و تلك الخاصية هى التمعج، فتكون نسبة التمعج من الصوت نسبة الكيفية التى فى العسل إلى ما يتأثر منه فى الحس. لكنه يختلف الأمر هاهنا، و ذلك لأن الأثر الذى يحصل من العسل فى الحاسة ومن النار فى الحاسة هو من جنس ما فيهما. ولذلك فإن الذى يمس الحرارة قد يسخن أيضا غيره إذا ثبت فيه الأثر. وليس الصوت والتمعج حالهما كذا، فإن التمعج شىء والصوت شىء، والتمعج يحس بآلة أخرى وتلك الكيفية لاتحس بآلة أخرى. وليس يجب أيضا أن يكون كل مايؤثر أثرا فى نفسه مثل ذلك الأثر.

فيجب أن تتعرف حقيقة الحال فى هذا فنقول:

مما يُعين على معرفة أن العارض المسموع له وجود من خارج^١ أيضا أنه لو كان إنما يحدث فى الصماخ نفسه لم يخل إما أن يكون التمعج الهوائى يحس

١. فى تعليقه نسخة: اى خارج الصماخ.

بالسمع من حيث هو تموج أو لا يحس. فإن كان التموج الهوائى يحس بالسمع - لست أقول يحس بلمس آلة السمع - حسا من حيث هو تموج، فإما أن يحس به أولاً أو بتوسط الصوت.

فلو كان يحس به أولاً، والمحسوس الأول بالسمع هو الصوت وهذا مما لاشك فيه، كان التموج من حيث هو تموج صوتا، وقد أبطلنا هذا. ولو كان يحس به بتوسط الصوت، لكان كل من سمع الصوت علم أن تموجا، كما أن كل من أحس لون المربع والمربع بتوسطه علم أن هناك مربعا وليس كذلك.

وإن كان إنما يحس باللمس أيضا عرض منه ما قلنا^١. فإذن ليس بواجب أن يحس التموج عند سماع الصوت. فلننظر ما يلزم بعد هذا. فنقول: إن الصوت كما يُسمع تسمع له جهته، فلا يخلو إما أن تكون الجهة تسمع لأن الصوت مبدأ تولده ووجوده فى تلك الجهة ومن هنالك ينتهى، وإما لأن المنتقل المتأدى^٢ إلى الأذن الذى لاصوت فيه بعد أن يفعل الصوت^٣ إذا اتصل بالأذن ينتقل من تلك الجهة ويصدم من تلك الجهة فيخيل أن الصوت ورد من تلك الجهة، وإما للأمريين جميعا.

فإن كان لأجل المنتقل وحده، فمعنى هذا هو أن المنتقل نفسه محسوس، فإنه إذا لم يشعر به^٤ كيف يشعر بجهة مبدئه. فيلزم أن يحس بالسمع عند إدراك جهة الصوت تموجُ الهواء. وقد قلنا: إن ذلك ليس بواجب.

١. فى تعليقة نسخة: من ان كل من احس الصوت علم ان تموجاً....

٢. اى التموج الفاعل للصوت.

٣. لاصوت فيه بعد بل يفعل الصوت الخ، كما فى نسخة مصححة.

٤. اى بالصوت. هذا ايضا مقدمة لاثبات ان للصوت وجوداً فى الخارج.

وإن كان لأجلهما جميعا، عرض من ذلك هذا^١ المحال أيضا، وصح أن الصوت كان يصحب التموج^٢.

فبقى أن يكون ذلك لأن الصوت نفسه تولد هناك ومن هناك انتهى. ولو كان الصوت إنما يحدث فى الأذن فقط، لكان سواء أتى سببه من اليمين أو اليسار، وخصوصا و سببه^٣ لا يحس به. وهاهنا مؤثر فيه مثل نفسه فلا تدرك جهته^٥ لأنه إنما يدرك^٦ عند وصوله فكيف ما لا حدوث له إلا عند وصول سببه. فقد بان أن للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل، بل من حيث هو مسموع بالقوة، وأمر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج. ويجب أن نحقق الكلام فى القارع والمقروع فنقول:

إنه لا بد فى القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع، فأما الحركة قبل القرع فقد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثانى، وقد تكون من كليهما، ولا بد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما فى وجه الآخر قياما محسوسا. فإنه إن اندفع أحدهما كما يمس^٧، بل فى زمان^٨ لا يحس، لم يكن صوت. والقارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت، لكن أوليهما به ما كان أصليهما وأشدّهما

١. فى تعليقة نسخة: أى ان يحس بالسمع عند ادراك جهة الصوت تموج الهواء.

٢. فى تعليقة نسخة: أى ادراك الصوت مستلزم لادراك التموج.

٣. و هو التموج.

٤. أى فى الأذن.

٥. وهيئنا مؤثر مثل نفسه وقد لا تدرك جهته. كما فى ثلاث نسخ. وهيئنا مؤثر فيه مثل نفسه فلا تدرك الخ كما فى نسخة أخرى.

٦. أى السبب عند وصوله الى الصماخ فكيف ما لا حدوث له الا عند وصول سببه وهو الصوت مع الجهة.

٧. أى فى اول وقت اللمس.

٨. أى زمان قليل.

مقاومة، فإن حظه في ذلك أشد، وأما الحركة الثانية فهو انفلات الهواء وانضغاطه بينهما بعنف، والصلابة تعين على شدة ضغط الهواء والملاسة أيضاً لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة. والتكاثف أولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل. وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين، لكنه إذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط أن ينفذ فيه أو ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم أيضاً بحيث يمكن الهواء المتوسط أن ينفذ فيه ويشقه في زمان قصير، بل قاوم ذلك فلم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط، بل وقاوم أيضاً القارع، لأن القارع كان يسومه^١ انخراقاً كثيراً في زمان قصير جداً. وليس ذلك^٢ في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع، فامتنع من الانخراق، فقام في وجه القارع وضغط عن المتوسط^٣ فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة. وأنت تعلم هذا إذا اعتبرت إمرارك السوط في الماء برفق، فإنه يمكنك أن تشقه شقا من حيث لا تلزمك فيه مؤونة، فإن استعجلت استعصى عليك وقاوم. فالهواء أيضاً كذلك، بل قد يجوز أن يكون الهواء نفسه يصير جزء منه مقاوماً وجزء بينه وبين المزاحم القارع منضغطاً، بل يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: جزء منه قارع كالريح، وجزء مقاوم، وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج. وليست الصلابة والتكاثف علة أولية لإحداث هذا التموج، بل ذلك من حيث يعينان على المقاومة. والعلة الأولية هي المقاومة.

فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال منضغطاً بين جسمين

١. يسوقه، نسخة. سام فلان الامر: كلّفه اياه. (القاموس).

٢. في تعلية نسخة: اى انخراق الكثير في الزمان القليل.

٣. في نسخة: وضغط معه المتوسط. وفي اخريس: وضغط هواء المتوسط.

متصاكن متقاومين من حيث هو كذلك. وكما أن الماء والهواء والفلك تشترك فى طبيعة هى أداء الألوان، وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف، فكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت، وليكن اسمه قبول التموج، وليس ذلك من حيث المتوسط ماء أو هواء كما أن الإشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلكاء أو هواء. ويشبه أن يكون الماء والهواء لهما أيضا من حيث يؤديان الرائحة أو الطعم معنى كذلك لا اسم له. فلتكن للرطوبة المؤدية للطعم العذوبة، وأما ما يشترك فيه نقل الرائحة فلا اسم له.

وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قارنه^١ شىء من الأشياء كجبل أو جدار حتى وقفه، لزم أن ينضغط أيضا بين هذا التموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل، وبين ما^٢ يقرعه هواء آخر يرد ذلك^٣ ويصرفه إلى خلف بانضغاطه فيكون شكله الشكل الأول وعلى هيئته، كما يلزم الكرة المرمى بها الحائط أن تضطر الهواء إلى التموج فيما بينهما وأن ترجع القهقرى. وقد بينا فيما سلف^٤ ما العلة فى رجوع تلك الكرة قهقرى، فلتكن هى العلة فى رجوع الهواء.

وقد بقى علينا أن ننظر^٥ هل الصدى هو صوت يحدث بتموج الهواء الذى هو

١. قاومه، نسخة.

٢. من الجبل أو الحائط.

٣. فى تعليقه نسخة: قوله يرد ذلك أى هذا الهواء الآخر ذلك أى المتموج المتوجه الى حريم الحائط ويصرفه الى خلف بانضغاطه أى بانضغاط ذلك الهواء الآخر الذى يكون بين هذا المتموج المتوجه الى القرع و بين ما يقرعه وهذا المنضغط ينسبط فيرد الهواء القارع.

٤. فى الفصل الرابع عشر من المقالة الرابعة من طبيعيات الشفاء، ص ١٥٤، الطبع الرحلى.

٥. قوله بقى علينا ان ننظر. قال صاحب المواقف: «الظاهر ان الصدى - أى سبب الصدى - تموج هواء

التموج الثانى^١، أو هو لازم لتموج الهواء الأول المنعطف النابى نبواً^٢ فيشبه أن يكون هو تموج الهواء المنعطف النابى، ولذلك يكون على صفته وهيئته، وأن لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتاً من تموج هواء ثانٍ يعتد به. فإن قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد، ولو كان شديداً بحيث يحدث صوتاً لأضر بالسمع. ويشبه أن يكون لكل صوت صدًى ولكن لا يسمع، كما أن لكل ضوء عكساً، ويشبه أن يكون السبب فى أن لا يسمع الصدًى فى البيوت والمنازل فى أكثر الأمر أن المسافة إذا كانت قريبة بين المصوت وبين عاكس الصوت لم يُسمعاً فى زمانين متباينين، بل يُسمعان معاً كما يُسمع صوت القرع معه وإن كان بعده بالحقيقة. وأما إذا كان العاكس بعيداً فُرق الزمان بين الصوتين تفريقاً محسوساً، وإن كان صلباً أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبو يبقى زماناً كثيراً كما فى الحمامات. ويشبه أن يكون هذا هو السبب فى أن يكون صوت المغنى فى الصحراء أضعف وصوت المغنى تحت السقوف أقوى لتضاعفه بالصدًى المحسوس معه فى زمان كالواحد.

ويجب أن يعلم أن التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه، بل

→ جديد لارجوع الهواء الاول. وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته حتى صادم التموج جسماً يقاومه ويردّه الى خلف لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصله بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيهة بالتموج الاول. فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والارجوع هو سبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفاً بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملاً الا ان الاول هو الظاهر.»

١. فى تعليقه نسخة: وهو الهواء المنضغظ بين التموج الاول وبين الجدار بعد الرجوع.

٢. نبوه ونباوه: برآمدن وبلند شدن.

كالحال فى تموج الماء يحدث بالتداول^١ بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون، وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس بقوى الصك. ولم تشكك أن يتشكك فيقول: إنه كما قد تشككتكم فى اللمس فجعلتموه قوى كثيرة لأنه يدرك متضادات كثيرة، فكذلك السمع أيضا يدرك المضادة التى بين الصوت الثقيل والحاد، ويدرك المضادة التى بين الصوت الخافت والجهير والصلب والأملس والمتخلل والمتكاثف، وغير ذلك. فلم لاتجعلونه قوى؟ فالجواب عن ذلك أن محسوسه الأول هو الصوت، وهذه أعراض تعرض لمحسوسه الأول بعد أن يكون صوتا. وأما هناك فكل واحدة من المتضادات تحس لذاتها، لا بسبب الآخر. فليكن هذا المبلغ فى تعريف الصوت والإحساس به كافيا.

١. تداولته الايدى: أى اخذته هذه مرة وهذه مرة.

المقالة الثالثة

فى الإبصار

ثمانية فصول:

الفصل الأول: فى الضوء والشفيف واللون.

الفصل الثانى: فى مذاهب وشكوك فى امر النور والشعاع وان النور ليس بجسم بل هو كيفية يحدث فيه.

الفصل الثالث: فى تمام مناقضة المذاهب المبطله لان يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر و كلام فى الشفاف واللامع.

الفصل الرابع: فى تأمل مذاهب قيلت فى الالوان وحدوثها.

الفصل الخامس: فى اختلاف المذاهب فى الرؤية^١ وابطال المذاهب الفاسدة بحسب الامور نفسها.

الفصل السادس: فى ابطال مذاهبهم من الاشياء والمقولة فى مذاهبهم.

الفصل السابع: فى حلّ الشُّبه التى اوردوها، وفى اتمام القول فى المبصرات التى لها اوضاع مختلفة من مُشَقَّات ومن صَقِيلَات.

الفصل الثامن: فى سبب رؤية الشئ الواحد كشيئين.

١. راجع لتوضيح كلام القوم فى الرؤية كشكوك الشيخ البهائى، ص ٢٦٢، طبع نجم الدولة. وايضاً الجمع بين دأين للفارابى.

الفصل الأول

فى الضوء و الشففى و اللون

وحرّى بنا الآن أن نتكلم فى الإبصار، والكلام فىه يقتضى الكلام فى الضوء وفى المشف وفى اللون وفى كىففة الاتصال الواقع بين الحاس والمحسوس البصرى، فلنتكلم أولاً على الضوء فنقول:

إنه يقال ضوء ويقال نور ويقال شعاع، ويشبه أن لا يكون بينها فى وضع اللغة كثر تفاوت، لكننا نحتاج فى استعمالنا إياها أن نفرّق بينها لأن هاهنا معانى ثلاثة متقاربة:

أحدها الكىففة التى يدركها البصر فى الشمس والنار من غير أن يقال إنه سواد أو بياض أو حمرة أو شىء من هذه الألوان.

والثانى الأمر الذى يسطع من هذا الشىء فيتخيل أنه يقع على الأجسام فيظهر بياض وسواد وخضرة، والآخر الذى يتخيل على الأجسام كأنه يترقق^١ وكأنه يستر لونها وكأنه شىء يفيض^٢ منها، فإن كان فى جسم قد استفاد ذلك من جسم

١. كأنه يترفف وكأنه يستر، كما فى غير واحدة من النسخ. (ترقق: درخشیدن).

٢. يفيض أى يسيل.

آخر سمي بريقا كما يحس في المرأة وغيرها، وإن كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعا. ولسنا نحتاج الآن إلى الشعاع والبريق، بل نحتاج إلى القسمين الأولين.

فليكن أحدهما - وهو الذي للشيء من ذاته - ضوءا وليكن المستفاد نورا. وهذا الذي نسميه ضوءا مثل الذي للشمس والنار، فهو المعنى الذي يرى لذاته. فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار الذي لا يكفي في أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نورا قد غشيه حتى يرى حينئذ، ويكون ذلك النور تأثيرا من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء فإنه يُعِين^١ ولا يمنع. فالأجسام بالقسمة الأولى على قسمين:

جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليُسم الشاف.

وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل.

والذي من شأنه هذا الحجب:

فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف، وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومثله فإنه غير شفاف، بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه. فتأمل إظلال^٢ المصباح عن المصباح، فإن

١. قوله: يُعِين، أى يعين على رؤية قابل النور.

٢. قوله: فتأمل إظلال، الإظلال على المصدرية من اظل، لو فرضنا المصباحين فيما بين جدارين

أحدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ماوراءه.

ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون. فالضوء^١ كيفية القسم الأول من حيث هو كذلك، واللون كيفية القسم الثانى من حيث هو كذلك. فإن الجدار لا يمكن المضى أن ينير شيئاً خلفه، ولا هو بنفسه منير، فهو الجسم الملون بالقوة، واللون بالفعل^٢ إنما يحدث بسبب النور، فإن النور إذا وقع

→ متقابلين فإن كل واحد منهما يمنع الآخر عن أن يفعل فى الجدار أى أن يضياه لانهما مضيئان غير شفافين ولذلك يظل كل واحد منهما عن الثانى أى عن الآخر. ثم لو فرضنا جداراً واحداً أيضاً كان المصباح الاقرب يمنع الابدع عن أن يفعل فى الجدار. فالعبارة معناها هكذا: فإن احد المصباحين وهو الاقرب الى الجدار يمنع الثانى أى المصباح الاخر وهو الابدع منه أن يفعل ذلك الابدع فى الجدار. فالمصباح الاقرب المانع واقع بين احد المصباحين وبين الجدار. فضمير «هو» راجع الى احدهما. وقوله: «ومثله فانه غير شفاف» يعنى أن مثل هذا الجسم الحاجب المضى فانه غير شفاف الخ فكل واحد من المصباحين من افراد هذا المثل.

١. قال الرازى فى الضوء: حده أنه كيفية هى كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤١٤. وفى تعليقه نسخة: الاولى ان يقال: انها الكيفية التى لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر. وقال حكماء الافرنج النور جسم محسوس غير ملموس ممتنع الاخذ اراءة الاشياء مختصة به.

٢. قوله ﷺ: واللون بالفعل إنما يحدث بسبب النور. أقول ذهب الفارابى والشيخ الى أن الضوء شرط وجود اللون وهذا هو المراد من قوله: «واللون بالفعل». وذهب المحقق الطوسى الى أن الضوء شرط ادراك اللون لاشترط الوجود. فراجع المسألة السادسة من الفصل الخامس من المقصد الثانى من التجريد فى الاعراض.

والشيخ ناظر فى اللون كلام الفارابى كما هو دأبه فى كتبه وآرائه، وقد كان يعتقد فيه اعتقاداً راسخاً ونقل الشهورى فى نزعة الادواح فى شرح الاسكندر الافرودىسى (ج ١، ص ٣٠٨): وابوعلى سينا يفخمه - يعنى الاسكندر - ويثنى عليه. وكذلك ثامسطيوس يمدحه الشيخ ويبالغ فى شكره - الى ان قال: ثم يقول بعده - يعنى يقول الشيخ - وأما ابونصر الفارابى فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجرى مع القوم فى ميدان فيكاد أن يكون افضل من سلف من سلف. انتهى.

→ وغرضنا فی المقام ان الفارابی - رضوان الله تعالى علیه - قال فی «تعلیقات (ص ۷ من طبع حیدرآباد): «الالوان انما تحدث فی السطوح من حصول المضىء و لیست فی ذاتها موجودة، وهی اعراض تحصل بواسطة المضىء، و سبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض وبعضها اسود اختلاف الاستعدادات فی المواد». انتهى كلامه.

وقوله: «فی السطوح» ردّ علی انبأذ قلّس حیث ذهب الی أنّ الالوان تحدث فی الحدقة من قوة نارية فی البدن ثم إذا صارت الحدقة محاذیة لجسم یرجّح اللون منها الی الجسم و یحیط به فیرى اللون علی الجسم. وقوله: «اختلاف الاستعدادات» خبر لقوله: «سبب كونها».

وقال المعلم الثانی الفارابی فی تعلیقاته ص ۷: الالوان انما تحدث فی السطوح من حصول المضىء و لیست فی ذاتها موجودة وهی اعراض تحصل بواسطة المضىء و سبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض وبعضها اسود اختلاف الاستعدادات فی المواد.

و فی تعلیقة نسخة: «لیروان فیثاغورث را عقیده بر این است که الوان موجود هستند در سطح خارجی اجسام بحیثی که از محل خود امتداد یافته و به مردمک چشم فرو روند و در آنجا تحریک حسّی نمایند که بر وجود الوان شهادت دهد.

آملدوکسل که یکی از معروف ترین فلاسفه قدیم است و در چهار صد و چهل و چهار قبل از مسیح علیه السلام متولد شده بر این رفته که کلیه الوان در خود چشم است که از قوه ناریه بدن موجود شده اند و چون حدقه با جسمی محاذی شود بمناسبت آن جسم لونی از حدقه بیرون آمده آن جسم را احاطه کند و رنگ پدید آید.

افلاطون چنین فرموده که الوان جوهر سیالی چند است در کمال رقت و لطافت که از سطح خارجی اجسام فوران کنند و نسبتی با عضو باصره دارند که بنابر آن نسبت احساس بعمل آید که درک الوان کنند.

ایپیکور که فیلسوف معروف است از فلاسفه قدیم یونان و در سیصد و چهل و یک قبل از حضرت عیسی علیه السلام متولد شده معتقد است که الوان وجود خارجی ندارند و محض از هیئت خاص عضو باصره و کیفیة ابصار و رؤیت اجسام متخیل می شوند. و این رأی از این حکیم نتیجه تفصیلاتی است که در تشریح عضو باصره و کیفیت ترکیب اجسام نوشته است.

ارسطو فرموده است که الوان در نفس اجسام موجود نیستند و عمل روشنائی را در آنها با اعمالی که در سایر اجسام دارد فرقی نیست باین معنی که روشنائی را در آنها مدخلی نیست بغیر از ارائه آنها چنانکه سایر اجسام را.

على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل أو سواد أو خضرة أو غير ذلك. فإن لم يكن كان أسود فقط مظلما، لكنه بالقوة ملون إن عينا باللون بالفعل هذا الشيء الذى هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما أشبه ذلك. ولا يكون البياض بياضا والحمرة حمرة إلا أن تكون على الجهة التى نراها ولا تكون على هذه الصفة^١ إلا أن تكون منيرة.

ولا تظن أن البياض على الجهة التى نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودا بالفعل فى الأجسام، لكن الهواء المظلم يعوق من إبصاره، فإن الهواء نفسه لا يكون مظلما إنما المظلم هو الذى هو المستنير. والهواء نفسه وإن كان ليس فيه شيء مضى فإنه لا يمنع إدراك المستنير ولا يستر اللون إذا كان موجودا فى الشيء. تأمل كونك فى غار وفيه هواء كله على الصفة التى تظنه أنت مظلما، فإذا وقع النور فى جسم خارج موضوع فى الهواء الذى تحسبه نيرا فإنك تراه، ولا يضرك الهواء المظلم الواقف بينك وبينه، بل الهواء عندك فى الحالين كأنه ليس بشيء.

وأما الظلمة فهى حال أن لا ترى شيئا وهو أن لا تكون الكيفيات^٢ التى إذا كانت موجودة فى الأجرام التى لا تشفى صارت مستنيرة فهى مظلمة^٣، وبالقوة

→ مشائين را در این باب آراء مختلف شد:

بعضی معتقد شدند که الوان خاصه اصلیه اجسام است.

گروهی قائل شدند که در اجسام ظاهر می شوند بواسطه اختلاط و ترکیب نور و ظلمت.

و جمعی دیگر بر این شدند که الوان در اجسام از ترکیب املاح و فلزات حاصل می شود. از ترجمه کتب فرنگیان نوشته شده.

١. قوله: على هذه الصفة، فى عدة نسخ جائت العبارة: على هذه الجهة.

٢. لا تكون الكيفيات اى لا توجد، فتكون تامة لا ناقصة.

٣. اى عند عدم الرؤية.

فلاتراها، ولا ترى الهواء فيتخيل لك ما يتخيل لك إذا غمضت عينيك وسترتها
فتتخيل لك ظلمة ماثلة تراها، كما يكون من حالك وأنت محدق^١ فى هواء مظلم
وليس كذلك، ولا أنت ترى وأنت مغمض هواء مظلماً أو ترى ما ترى من الظلمة
شيئاً فى جفونك إنما ذلك أنك لا ترى.

وبالجملة فإن الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير، وهو الشيء الذى
قد يرى، لأن النور مرئى وما يكون فيه النور مرئى، والشاف لا يرى ألبة، فالظلمة
هى فى محل الاستتارة وكلاهما أعنى المحلين جسم لا يشف. فالجسم الذى من
شأنه أن يرى لونه إذا كان غير مستنير كان مظلماً، ولم يكن فيه بالحقيقة لون
بالفعل، ولم يكن ما يظن أن هناك ألواناً ولكنها مستورة بشيء، فإن الهواء لا يستر
وإن كان على الصفة التى يرى مظلماً إذا كانت الألوان بالفعل.

ولكنه إن سمى إنسان الاستعدادات المختلفة التى تكون فى الأجسام التى إذا
استنارت صار واحد منها الشيء الذى تراه بياضاً والآخر حمرة ألواناً^٢، فله ذلك،
إلا أنه يكون باشتراك الاسم. فإن البياض بالحقيقة هو هذا الذى يكون على الصفة
التى ترى، وهذا لا يكون موجوداً وبينك وبينه شفاف لا يشف، لأن الشفاف
قد يكون شفافاً بالفعل وقد يكون شفافاً بالقوة، وليس يحتاج فى أن يكون بالفعل
إلى استحالة فى نفسه، بل إلى استحالة^٣ فى غيره أو إلى حركة فى غيره. وهذا مثل
المسلوك والمنفذ فإنه لا يحتاج فى أن يكون بالفعل إلى أمر فى نفسه، بل إلى وجود

١. تحديق: تيز نورستن.

٢. قيد لقوله: «لا يستر».

٣. مفعول ثان لقوله: «سمى».

٤. أى بل يحتاج إلى استحالة....

السالك والنافذ بالفعل. واما الاستحالة التى يحتاج إليها الشفاف بالقوة إلى أن يصير شفافا بالفعل، فهى استحالة الجسم الملون إلى الاستنارة وحصول لونه بالفعل.

وأما الحركة فأن يتحرك الجسم المضىء إليه من غير استحالة فيه، فقد عرفت كنهه فيما سلف. فإذا حصل أحد هذين تأدى المرئى ايضاً فصار هذا شفافا بالفعل لوجود غيره.

فحرى بنا أن نحقق أمر هذا المتأدى، إلا أن الواجب علينا أن نوخر الأمر فيه إلى أن نذكر شكوكا تعرض فيما قلناه يسهل من حلها تصحيح ما قلناه.

الفصل الثانى

فى مذاهب و شكوك فى امر النور و الشعاع و فى ان النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه

ومن الناس من ظن أن النور الذى يشرق من المضىء على الأجسام ليس كيفية تحدث فيها بل هو أجسام صغار تكون منفصلة من المضىء فى الجهات ملازمة لأبعاد مفروضة عنه تنتقل بانتقاله فتقع على الأجسام فتستضىء بها. ومن الناس من ظن أن هذا النور لامعنى له ألبة وإنما هو ظهور من الملون. بل من الناس من ظن أن الضوء فى الشمس ليس إلا شدة ظهور لونه، لكنه يغلب البصر.

فيجب علينا أولاً أن نتأمل الحال فى هذه المذاهب. فنقول:

إنه لا يجوز أن يكون هذا النور والشعاع الواقع على الأجسام من الشمس والنار أجساماً^١ حاملة لهذه الكيفية المحسوسة، لأنها إما أن تكون شفافة

١. قال الرازى: كونها أنواراً أما ان يكون عين كونها اجساماً واما ان يكون مغايراً لها، والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم. واما ان يقال

فلا يخلو إما أن يزول شفيفها بتراكمها كما تكون الأجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون الركام منها غير شفاف، وإما أن لا يزول شفيفها. فإن كانت شفافة لا يزول شفيفها لم تكن مضيئة، إذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضىء؛ وإن كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان ارتكامها يستر ما تحتها، وكلما ازدادت ارتكاماً ازدادت سترًا، والضوء كلما ازداد ارتكاماً - لو كان له ارتكام - ازداد إظهاراً للضوء^١. وكذلك إذا كانت هذه المضيئات فى الأصل مضيئات غير شفافة، كالنار وما أشبهها. فبين إن الشعاع المظهر للألوان ليس بجسم.

ثم لا يجوز أن يكون جسماً ويتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة. ثم إن كانت هى أجساماً تنفصل من المضىء وتلقى المستنير، فإذا غُمّت^٢ الكوة لم يخل إما أن يتفق لها أن تعدم أو تستحيل أو تسبق الغام^٣. والقول بسبق الغام^٤ اعتساف^٥، فإن ذلك أمر يكون دفعة. والعدم أيضاً بالستر من ذلك الجنس^٦، فإنه كيف يحكم أن جسماً إذا تخلل بين جسمين عدم أحدهما.

وأما الاستحالة فتوجب ما قلناه وهى أنها تستنير بمقابلة النير، فإذا غم

→ بانها اجسام حاملة لتلك الكيفية ينفصل عن المضىء، وتتصل بالمستضىء فهذا أيضاً باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان تكون محسوسة واما ان لاتكون محسوسة فان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً، وان كانت محسوسة سائرة لما تحتها يجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترًا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً (المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤١٠).

١. اظهاراً للون - خ.

٢. الغمة: السترة.

٣. اى الى الخروج.

٤. فى تعليقه نسخة: اى سبق النور الى الخروج من الكوة على الغام.

٥. الاعتساف: الاخذ على غير الطريق وبفارسى: بيراها رفتن.

٦. فى تعليقه نسخة: اى من جنس الاعتساف.

استحالت. فما الحاجة إن كان الأمر على هذا^١ إلى مسافرة أجسام من جهة النير، ولم لا تكون هذه الأجسام^٢ تستحيل بنفسها بالمقابلة تلك الاستحالة.

وأما الحجة التي يتعلق بها أصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم: إن الشعاع لامحالة ينحدر من عند الشمس ويتجه من عند النار، وهذه حركة، ولا حركة إلا للجسم. وأيضاً فإن الشعاع ينتقل بانتقال المضيء والانتقال للجسم. وأيضاً فإن الشعاع يلقي شيئاً فينعكس عنه إلى غيره والانعكاس حركة جسمانية لامحالة. وهذه القياسات كلها فاسدة، ومقدماتها غير صحيحة، فإن قولنا: الشعاع ينحدر أو يخرج أو يدخل، ألفاظ مجازية ليس من ذلك شيء، بل الشعاع يحدث في المقابل دفعة. ولما كان يحدث من شيء عال توهم كأنه ينزل، وأن يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال أولى من النزول، إذ لا يرى ألبة في الطريق ولا يحتاج إلى زمان محسوس. فلا يخلو: إما أن يكون البرهان دل على انحداره، وأنى لهم بذلك. وإما أن يكون الحس هو الدال عليه، وعليه معولهم. وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس بزمانه ولا يحس في وسط المسافة.

وأما حديث انتقال الشعاع، فليس هو بأكثر من انتقال الظل. فيجب أن يكون الظل أيضاً جسماً ينتقل، وليس ولا واحد منهما بانتقال، بل بطلان وتجدد. فإنه إذا تجددت الموازاة تجدد ذلك، فإن ارتكب مرتكب أن الظل أيضاً ينتقل فليس يخلو إما أن ينتقل على النور وإما أن يكون النور ينتقل أمامه وخلفه، فإن كان ينتقل على النور ويغطي النور، فلنفرض النور المغشى لجميع الأرض لانتقال له وإنما يغطيه الظل، فيكون دعوى انتقال النور قد فسد. وإن كان النور ينتقل أمام

١. في تعلية نسخة: أي حدوث الكيفية بمقابلة المستنير.

٢. أي الاجسام المستنيرة.

الظلمة حتى تنتقل الظلمة فلنفرض المضى واقفا، ومعلوم أنه إذا كان واقفاً وقف معه النور، وهذا يدعو إلى^١ أن تكون حركة ذى الظل سببا لطرد النور، ويمكن عدة منهم أن يطردوا النور أيضا من الجهات المختلفة والمضى واقف فيظلم الموضع حينئذ، أو يكون النور إذا هرب من الظل ظَفَر^٢ من خلف^٣ فعاد إلى حيث فارقه الظل، وهذه كلها خرافات، بل لا الظل يفسخ النور ولا هو ولا النور بجسم، وإن كان لهما انتقال فذلك بالتجدد لا أن شيئا واحدا بعينه ينتقل.

وانعكاس الشعاع أيضا لفظ مجازى، فإن من شأن الجسم إذا استنار وكان صقيلا أن يستنير عنه أيضا جسم يحاذيه من غير انتقال البتة.

وأما المذهب الآخر وهو المذهب الذى لا يرى لهذا النور معنى، بل يجعله اللون نفسه^٤ إذا ظهر ظهورا بينا، فإن لأصحابه أن يقولوا: إن الذى يَغْرَهُ فى هذا الباب^٥ ما يتخيل مع اللون من بريق الملونات وليس ذلك البريق شيئا فى المرئى نفسه، بل أمر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو أقل ضوءا وما هو أشد ضوءا. وشدة ظهور اللون لشدة تأثير الشئ المضى، فإن الإنارة التى من السراج أقل قليلا من الإنارة التى من القمر، والإنارة التى من القمر الذى هو^٦ الفخت أقل قليلا من الإنارة التى فى البيوت المستورة نهارا عن الشمس، بل عن المواضع ذوات

١. يتسدى له، نسخة.

٢. اى وَثَبَ.

٣. او يكون للنور اذا هرب من الظل ظَفَرُ من خلف، نسخة.

٤. فى تعليقه نسخة: فصاحب هذا المذهب ينكر الضوء، بل اللون هو الضوء عنده ولا يكون غير اللون شئ يسمى بالضوء.

٥. قريب من دهد.

٦. من ان اللون غير الضوء.

٧. التى هى، نسخة. والفخت هو ضوء القمر.

الظل التى ليس فيها شعاع الشمس. وذلك لأن الفخت يبطل فى ظل البيوت إذا طلعت الشمس فيتلاشى، ويكون ما يبصر فيها أقوى مما يبصر فى الفخت، والناس لا يرون ما كان فى الظل وإن كان منيراً براقية وشعاعية ألّبتة، ويرون أن نور السراج يفعل فى الأجسام بريقاً، ونور القمر فى الليل يفعل ذلك، وذلك بالقياس إلى الظلمة الليلية. فإن الظلمة الليلية تخيل ذلك القدر أنه شعاع برّاق، وليس ذلك إلا ظهوراً ما من اللون. والذى للشمس أقوى وأشد تأثيراً. فليرنا مِر من مثبتى النور شيئاً سوى اللون أن على الحائط الأبيض شيئاً غير البياض وغير ظهوره يسمى ذلك الشيء شعاعاً. فإن قايس مقايس ذلك بالظل على الحائط، فذلك الظل بسبب ظلمة ما يخفى بها من البياض ما^١ كان يجب أن يظهر. وكأنه خلط من الظلمة التى لا معنى لها إلا خفاء أو زيادة خفاء. كما أن النور لا معنى له إلا ظهور أو زيادة ظهور.

ومن هؤلاء قوم^٢ يرون أن الشمس ليس ضوءها إلا شدة ظهور لونها، ويرون أن اللون إذا بهر البصر لشدة ظهوره رؤى بريق وشعاع يخفى اللون لعجز البصر لالخفائه فى نفسه، وكأنه يفتر البصر عن إدراك الجلى، فإذا انكسر ذلك رُؤى لون.

قالوا: والحيوانات التى تلمع فى الليل إذا لمعت لم يحس لونها ألّبتة وإذا كان نهاراً كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان، فذلك للمعان هو بسبب شدة ظهور

١. فاعل يخفى.

٢. قال الرازى: ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا ظهور التام للونها ولذلك يبهز البصر فيحينئذ يخفى اللون لعجز البصر لالخفائه فى نفسه كما انا نحس بلمعان اللوامع ولانحس بالوانها لان الحس ضعيفة فى الليل يبهز ظهور تلك الالوان فلاجرم لايحس بها ثم اذا قوى فى النهار بنور الشمس لم يصير مغلوباً لظهور تلك الالوان فلاجرم تُحس بهما (المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤١٢).

ألوانها لاغير حتى رؤى^١ فى الظلمة، ويكون فى غاية القوة حين^٢ يظهر فى الظلمة فيبهر البصر إذا كانت الظلمة أضعفته، فإذا أشرقت الشمس غلب ظهورها ظهورَ ذلك فعاد لونها. والبصر لم يتحير له^٣، لأن البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات واشتد بطلوع الشمس.

ومنهم من قال: ليس الأمر على هذه الصفة، بل الضوء شىء واللون شىء. لكنه من شأن الضوء إذا غلب على البصر أن يسترلون ما فيه. والشمس أيضا لها لون، ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون باللمعان كما للقمر، وكما للسنجة^٤ السوداء الصقيلة إذا لمعت رؤيت مضيئة ولم يُرسوادها.

قالوا: وهذا غير النور، فإن النور هو ظهور اللون لاغير، والضوء ليس ظهور اللون بل شىء آخر وقد يخفى اللون. وإن هذه اللوامع فى الليل يظهر نورها فى الظلمة فيخفى لونها، وإذا ظهرت الشمس غلب نورها^٥ وخفى وظهر لونها. فبالحرى أن تتأمل هذا المذهب مع فروعه المذكورة.

١. اى اللمعان.

٢. حتى، نسخة.

٣. بل ادرك لونه. وفى نسخة: لم ينجر له.

٤. السنج بالسين المهملة فالنون وفى آخره جيم معرّب سنو والمراد به حجر الميزان.

٥. فى تعليقة نسخة: اى غلب نور الشمس نور اللوامع وخفى نور اللوامع وظهر لون اللوامع.

الفصل الثالث

فى تمام مناقضة المذاهب المبطله لأن يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر^١ وكلام فى الشفاف واللامع

فنقول: إن ظهور اللون يفهم منه فى هذا الموضع معنيان:
أحدهما صيرورة اللون بالفعل.
والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل^٢ للعين.

١. قال صدر المتألهين فى الاسفار، ج ٢، ص ٣٠، ط ١ = ج ٤، ص ٩٣، ط ٢: «وقع الاستدلال على مغايرة النور واللون بوجوه: الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امور فهو اما اللون او صفة نسبية او صفة غير نسبية. والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضى ان يكون مستتيراً الآ فى آن تجدده. والثانى يوجب ان يكون الضوء نفس اللون ولا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات الملون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظى. وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبته فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية». انتهى وهذه بعينه عبارة الرازى فى المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤١٢.

«الثانى: ان البياض قديكون مضيئاً ومشرقاً وكذلك السواد فان الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم ان يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وذلك محال فان الضوء لا يقابله الا الظلمة».

٢. متعلق بظهور.

والمعنى الأول يدل على حدوث اللون أو وجوده^١ لونا.
والمعنى الثانى يدل على حدوث نسبة اللون^٢ أو وجود تلك النسبة. وهذا الوجه الثانى ظاهر الفساد. فإن ظنَّ أن النور نفس نسبة اللون إلى البصر، فيجب أن يكون النور نسبة أو حدوث نسبة ولا قوام ولا وجود له^٣ فى نفسه^٤. وإن عنى به أنه مصير اللون بحيث لو كان بصرا لراه أو كونه كذلك، فيما أن يكون هذا نفس اللون أو معنى يحدث إذا زال معنى من خارج كزوال ستر أو غيره. فإن كان نفس اللون كان هذا هو الوجه الأول، وإن كان حالا تعرض له به يظهر فيكون الضوء غير اللون^٥.

وأما المعنى الأول فلا يخلو أيضاً، إما أن يعنى بالظهور خروج من القوة إلى الفعل فلا يكون الشيء مستتباً بعد ذلك الآن الواحد^٦، وإما أن يعنى به نفس اللون، فيكون قوله الظهور لا معنى له أيضاً، بل يجب أن يقال: إن الاستتارة هو اللون، أو يعنى به حال تقارن اللون إما دائماً وإما وقتاً ما، حتى يكون اللون شيئاً يعرض له النور تارة وتعرض له الظلمة أخرى. واللون فى الحالين موجود بالفعل، فإن كان نفس نسبته إلى ما يظهر له عاد إلى المذهب الآخر، وإن كان شيئاً آخر عاد إلى ذلك أيضاً^٧.

١. يعنى الجعل المركب بان يكون قبل الظهور موجوداً لكنه غير اللون.

٢. أى إلى البصر.

٣. ولاقرار وجود له، نسخة.

٤. فى الشوايق: لانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولاقوام وجود له فى نفسه.

٥. فى تعليقه نسخة: والحال انهم قالوا ان الضوء ليس شيئاً عليحدة بل الضوء نفس اللون الظاهر.

٦. فى تعليقه نسخة: لانه صار بالفعل فلا يصير ثانياً بالفعل.

٧. فى تعليقه نسخة: وهو كون الضوء غير اللون وهو احد شقوق المذهب الاخر.

فإن قررنا الأمر على أن الضوء وإن كان نفس اللون فيكون كأن الضوء هو اللون نفسه إذا كان بالفعل^١، فلا يخلو إما أن يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل، أو يكون البياض وحده ضوءاً. فيكون السواد ظلماً. فيستحيل أن يكون الجسم الأسود مشرقاً بالضوء، لكن هذا ليس بمستحيل، فإن الأسود يشرق وينور غيره فليس الضوء هو البياض وحده، وإن لم يكن الضوء هو البياض وحده، بل كل لون كان بعض ما هو ضوء يضاد بعض ما هو ضوء، ولكن الضوء لا يقابله إلا الظلمة، هذا خلف.

وأيضاً فإن المعنى الذى به الأسود مضيء غير سواده لامحالة، وكذلك هو غير البياض، واللون أعنى طبيعة جنسه الذى فى السواد هو نفس السواد، واللون الذى فى البياض هو نفس البياض لا عارضاً له، فليس اللون المطلق الجنسى هو الضوء.

وأيضاً فإن الضوء قد يستنير به الشفاف، كالماء والبلّور إذا كان فى ظلمة فوق عليه الضوء وحده^٢ دل عليه وأشف، فبهذا هو ضوء وليس بلون.

وأيضاً فإن الشيء يكون مضيئاً وملوّناً، فتارة يشرق منه على شيء آخر الضوء وحده كما يشرق على ماء أو حائط، وتارة يشرق منه إذا كان قوياً الضوء مع اللون جميعاً حتى يحمرّ الماء أو الحائط الذى يشرق عليه أو يصفّره. فلو كان الضوء ظهور اللون وكانت الظلمة خفاء اللون، لكان تأثير اللون الأحمر فيما يقابله حمرةً لا بريقاً ساذجاً، فإن كان هذا ظهور

١. فى تعلية نسخة: أى اللون نفس الضوء لا خروج اللون من القوة الى الفعل.

٢. بلالون.

لون آخر^١، فلم إذا اشتدّ فعل فيما يقابله إخفاء لونه بأن ينتقل لون هذا القوى اللون إليه^٢.

وعلى أن مذهب هذا الإنسان يوجب أن الخضرة أو الحمرة وغير ذلك مختلطة من ظهورات بياضية وخفاءات سوادية. فيلزم من ذلك أنه إذا كان جسم ظاهر اللون بشعاع وقع عليه ثم انعكس على المعنى الذى تفهمه ضوء جسم آخر ذى لون أن لا يقع لونه عليه، لأنه لا يخلو إما أن يكون هذا المستنير المنير لغيره الأجزاء الظاهرة اللون وحدها أو مع غيرها، فإن كانت وحدها فهي إنما توجب ظهور اللون فى تلك بأن تبيض لإخفاء اللون بأن تحمر أو تخضر. وإن كانت مع غيرها حتى كانت الظاهرة اللون والخفية اللون تفعّلان جميعاً هذا خفاء وذلك ظهوراً. فيكون إخفاء اللون تأثير فى المقابل، لكن خفاء اللون ليس له هذا التأثير، ألا ترى أنه إذا كان خفاء لون مجرد لم يؤثر فيما يقابله كما يؤثر ظهور اللون الذى يقولون به لو كان مفرداً.

فإن قالوا: إن اللون ظهور الحمرة أيضاً والخضرة وغير ذلك من حيث هو حمرة وخضرة وإن الخضرة إذا اشتدّ ظهورها فعلت مثل نفسها ففعلت خضرة وحمرة. فيقال: ما باله إذا كان قليل الظهور أظهر اللون^٣ فى الذى يقابله على ما هو عليه

١. قوله: «فإن كان هذا ظهور لون آخر» كلمة هذا إشارة الى قوله: «وتارة يشرق منه اذا كان قوياً الضوء مع اللون جميعاً» فلا تغفل.

٢. اى الى المقابل. قال الرازى: الثالث ان اللون يوجد من غير الضوء فان السواد قد لا يكون مضيئاً وكذلك سائر الالوان. وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور اذا كانا فى ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون واذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغير. قال شارح المواقف الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس. وهما لا يتماثلان فى الحقيقة قطعاً فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امر زايد عليه.

٣. اى اظهر لون مقابله.

على المعنى الذى هو ضوء مجرد فقط، وفَعَلَ مثل ما يفعله مضىء لو لم يكن له لون، فإذا اشتد ظهوره أبطله أو أخفاه بلون نفسه، فكان يجب أول الأمر أن يكون إنما يفعل فيه لونا من لونه قليلا، ثم إذا اشتد فعل فيه كثيرا، فكان كل فعل يفعله إنما هو إخفاء لون ذلك^١ بمزجه بلونه وليس كذلك، بل يُظهر أول شيء لونه^٢ إظهارا شديدا. وإنما يُظهر فيه اللون الذى فى استعدادده مالمو حضر مضىء لاختضرة ولا حمرة فى فعله، ثم يعود بعد ذلك إذا صار أقوى ظهورا آخذا فى إبطال لونه وإخفائه وإلباسه لونا آخر ليس فى جبلته ولا طبيعته. فيكون إذن أحد الفعلين عن شيء غير الآخر، فيكون مصدر أحد الفعلين^٣ عن الضوء الذى لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل بلورة مضيئة، والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعديا.

فإننا وإن كنا نقول: إن الضوء ليس هو ظهور اللون، فلا نمنع أن يكون الضوء سببا لظهور اللون وسببا لنقله. ونقول: إن الضوء جزء من جملة هذا المرئى الذى نسميه لونا وهو شيء إذا خالط اللون بالقوة^٤ حدث منهما الشيء الذى هو اللون بالفعل بالامتزاج، فإن لم يكن^٥ ذلك الاستعداد كان إنارة وبريقا مجردا^٦. فالضوء

١. أى المقابل.

٢. أى المقابل.

٣. فى تعليقة نسخة: أحدهما اظهار اللون الذى فى استعدادده والاخر ابطال لونه واخفائه والباسه لونا آخر ليس فى جبلته ولا فى طبيعته اذا صار اقوى.

٤. أى الاستعداد المخصوص.

٥. تامة أى لم يوجد.

٦. بلا لون.

كجزء من الشيء الذى هو اللون ومزاج فيه، كما أن البياض والسواد لهما اختلاط ما تحدث منه تلك الألوان المتوسطة.

وأما قول القائل: إن الضوء واللمعان أيضا ليس إلا ظهور اللون، ثم قوله فى الأشياء اللامعة فى الليل ما قاله، فيُبطّل بأن السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان ذلك ويظهرا ألوانها^١. فيجب أن يكون نور السراج أشدّ ظهور لون^٢، فيجب أن يكون أيضا ما يصير بالسراج ظاهر اللون لا يرى له فى الظلمة لونه. وليس الأمر كذلك، فإن اللامعات يرى لونها أيضا^٣ بالليل كما يرى بريقها. فليس ما قالوه بحق.

وأما القائل بأن للشمس والكواكب ألوانا وأن الضوء يخفى لونها، فيشبه أن يكون الحق أن بعض الأشياء يكون له فى ذاته لون فإذا أضاء اشتدت إضاءته حتى يبهر البصر فلم يميز اللون، ومنه ما يكون له مكان اللون الضوء وهو الشيء الذى يكون الضوء له طبيعيا لازما غير مستفاد، وبعض الأشياء مختلط الجوهر من ذلك الأمر، إما اختلاط تركيب أجزاء مضيئة وأجزاء ذوات ألوان كالنار، وإما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ ولزحل. وليس يمكننى أن أحكم فى أمر الشمس الآن بشيء.

١. اى ألوان الاشياء اللامعة.

٢. فى تعليقه نسخة: من لمعان الحيوانات اللامعة بالليل.

٣. فى تعليقه نسخة: قوله: «فإن اللامعات يرى أيضا لونها» اى يرى بنور السراج يعنى الاشياء المستضيئة بضوء السراج يرى لونها أيضا كما يرى بريقها بالليل حين كون الرائي فى الموضع المظلم بظلمة الليل فلو كان شدة الضوء تمنع البصر فى الظلمة لاضعاف الظلمة اياه عن ادراك اللون لوجب ان لا يرى لتلك الاشياء المستضيئة بضوء السراج حين كون الرائي فى الظلمة لون لأنّ الضوء الواقع من السراج على تلك الاشياء اشدّ ظهورا للون من لمعان الحيوانات اللامعة بالليل فكما يمنع ذلك اللعان لشدة ظهوره البصر عن ادراك لون الحيوانات اللامعة يجب ان يمنع ما هو اشد منه اعنى ضوء السراج.

فقد عرفنا حال الضوء وحال النور وحال اللون وحال الإشفاف. فالضوء هو كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف، وهو أيضا كيفية مّا للمبصر بذاته لا لعلّة غيره. ولا شك أن المبصر بذاته أيضا يحجب عن إبصار ما وراءه. والنور كيفية يستفيد بها الجسم الغير الشفاف من المضىء فيكمل بها الشفاف شفافا بالفعل. واللون كيفية تكمل بالضوء من شأنها أن تصيّر الجسم مانعا لفعل المضىء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضىء. فالأجسام مضيئة وملونة وشفافة.

ومن الناس من قال: إن من الأجسام ما يرى بكيفية فى ذاتها. و منها ما يرى بكيفية فى غيرها، وجعل القسم الأخير هو الشفاف. وأما القسم الأول فقد جعله أولا قسمين: أحدهما ما يرى فى الشفاف لذاته^١ و لحضوره و هو المضىء، وثانيهما مالىس كذلك. ثم قسم هذا بقسمين: أحدهما ما يشترط فى رؤيته الضوء مع شرط المشف وهو الملون، والثانى ما يشترط فى رؤيته الظلمة مع شرط المشف كالحيوانات التى تلمع فى الليل من حيث تلمع كاليراعة^٢، وبعض الخشب المتعين^٣ وبعض الدود. وقد رأيت

١. قوله: «لذاته» متعلق بقوله: «يرى». وضمير «لذاته» راجع الى «ما». و«لحضوره» عطف على لذاته وهو ايضا متعلق بفعل «يرى». و ضميره راجع الى «ما». و«المشف» فى الموضعين هو الشفاف القسم الاخير، وهو واسطة عامة لكى تصير الاجسام ملونة. ثم ما يشترط فى مقابل لذاته وهو قسمان: احدهما ما يشترط فى رؤيته الضوء. وثانيهما ما يشترط فى رؤيته الظلمة. وقوله فى الموضعين «مع شرط المشف» يعنى مع وجود الشفاف الذى هو واسطة عامة لرؤية الاجسام المرئية سواء كان فى الموضعين او غيرهما، كما قال فى القسم الاول احدهما ما يرى فى الشفاف يعنى فى الهوى مثلاً وهكذا المراد من قوله مع شرط المشف فى الموضعين.

٢. اليراعة ذباب يطير بالليل كانه نار (كرمك شبتاب).

٣. المتعفن، نسخة.

أنا بيضة دجاجة بهذه الصفة، وجرادة ميتة بهذه الصفة، وصرارة^١ ميتة بهذه الصفة.

وليست هذه القسمة^٢ بمرضية ولا صحيحة، فإن المضى يرى لذاته فى الظلمة وفى الضوء جميعا. فإن اتفق أن كان الرائي فى الضوء الذى يفعله^٣ رؤى، وإن اتفق أن لم يكن فيه رؤى أيضا، كالنار يراها الإنسان فى الضوء سواء كان ضوءها أو ضوء غيرها ويراه فى الظلمة.

وأما الشمس فإنما ليس يمكننا أن نراها فى الظلمة بسبب أنها حيث تكون مقابلة لبصر الرائي تكون قد ملأت العالم ضوءاً ولم تترك مكاناً مظلماً. وأما الكواكب فإنها إنما ترى فى الظلمة، لأن ضوءها يقصر عن ضوء الشمس فلا تضىء الأشياء ولا تنورها، بل لا يمتنع أن توجد فقد يمكن أن تكون ومعها ظلمة فتُرى فى الظلمة لا لأن الظلمة سبب أن تُرى هى بالذات، بل يجب أن يعلم أن بعض الأنوار يغلب بعضا حتى لا يرى، كما أن ضوء الشمس يغلب ضوء النار الضعيفة وضوء الكواكب ولا ترى مضيئة عند ضوء الشمس فلا ترى، لا لأجل الحاجة فى رؤيتها إلى الظلمة، بل للحاجة إلى أن تكون فى أنفسها مضيئة غير مظلمة بالقياس إلى أبصارنا. فإذا كانت الشمس غائبة ظهرت ورؤيت، لأنها صارت مضيئة بالقياس إلى أبصارنا وبحال فى أبصارنا.

وربما كان حكم النار والقمر عند ضوء ما هو أضعف منهما هذا الحكم بعينه.

١. الصرّ عصفور أو طائر فى قده اصفر اللون، سُمى به لصوته من صَرََرَ إذا صاح. مجمع البحرين، ج ٣، ص ٣٦٥.

٢. فى تعليقه نسخة: أى المضيئات طبقة والملونات طبقة واللوامع التى تلمع فى الليل طبقة. بل القسمة المرضية هى أن اللوامع داخلية فى المضيئات.

٣. أى يفعل المضىء الضوء رؤى المضىء وإن اتفق أن لم يكن الرائي فى المضىء رؤى المضىء أيضا.

ويجب في ذلك الضوء^١ أن لا يكون موجودا بالقياس إلينا عند ظهور نار أو قمر، فيلزم أن تكون ظلمة حتى يظهر، ويلزم أن لا يكون باهر^٢ حتى يرى^٣ و يمكن البصر من إدراكه. فأنت تعلم^٤ أن الهباء الذي في الجو ليس من جنس ما لا يرى المستنير منه إلا في الظلمة، لكن إن كان الإنسان في الظلمة وقد وقع على هذه الهباءات شعاع الشمس أمكن أن ترى تلك الهباءات^٥، فإن كان الإنسان في شعاع لم يمكن، وذلك لأمر في بصر الإنسان لا لأمر في ضوء الهباءات، فإن بصر الإنسان إذا كان مغلوبا بضوء كثير لم يرها، وإن لم يكن مغلوبا رآها. وكذلك هذه اللوامع في الليل ليست جنسا آخر، بل هي المضيئات ويخالفها لافي جملة الطبع، بل في الضعف^٥، ولو كانت هذه مخالفة للمضيئات في جملة الطبع، فالكواكب كذلك.

ولا يتحصل لهذه القسمة محصول صادق، إلا أن يقال: إن بعض المضيئات باهرة لبعض وبعضها مبهورة لبعض. ومعنى ذلك البهر ليس تأثيرا منها فيها، بل في

١. أي الضوء الضعيف.

٢. أي ما كان ضوؤه ضعيفا.

٣. بيان لقوله أو يلزم.

٤. في تعليقة نسخة: قالوا البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للجسام الشفافة المتصفرة جداً كما في الثلج وزيد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصفرة جداً وليس بينها تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من أجرام العلوية وتتعاكس تلك الأشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرفت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك اللون كأنه لون بياض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض.

٥. في تعليقة نسخة: بحيث لا يرى في الضوء القوى.

إبصارنا، كما أن بعض الصلابات أصلب وبعضها أضعف فلا يجب إذن أن يقال: إن اللواتى تلمع فى الليل نوع أو جنس مفرد خارج عن الملونات والمضيئات، بل هى من جملة المضيئات التى يبهرها ما فوقها فى الإضاءة فلا ترى معها لعجز أبصارنا حينئذ، بل إنما تقوى عليها أبصارنا عند فقدان سلطان الباهرة لأبصارنا من المضيئات.

فإن ذهبوا إلى هذا فالقسمة جيدة، إلا أنهم ليسوا يذهبون إلى هذا بل يوهمون أن المضيئات طبقة، والملونات طبقة، وهذه طبقة.

الفصل الرابع

فى تأمل مذاهب قيلت فى الألوان و حدوثها^١

ومما يجب أن نفرغ عنه تأمل مذاهب اخر فى أمر الألوان والضوء، ما لم نفرغ عنه لم يكن سبيل إلى أن ندل على صحة ما ذهبنا إليه بطريق القسمة. فنقول: إن من المذاهب فى أمر الألوان مذهب من يرى أن اللون الأبيض^٢ أنما

١. راجع ج ٢، ص ٢٨، ط ١ = ج ٤، ص ٨٥، ط ٢ من الاسفار. وفى شرح المواقف: قال بعض من القدماء لاجود للون اصلاً بل كلها متخيّلة.

٢. قوله: «مذهب من يرى ان اللون الابيض» هذا المذهب يرى ان اللون لاحقيقة له اصلاً والألوان كلها متخيّلة، وذكر امثلة مما ليس بينها تفاعل اصلاً كزبد الماء والتلج سيما المسحوقات من البلور والزجاج رداً لقول من يقول كالشيخ والفارابى ومن يحذو حذوهما: ان الألوان بالفعل انما يحدث بسبب النور والاستعدادات الحاصلة فى الاجسام من تفاعلها وبالجملة ان الألوان موجودات لا ان كلها خيالات. ثم ان الشيخ ومن سلك سبيله لا ينكرون حدوث الألوان الدفعية المتخيّلة كالمسحوقات المشفة وكقوس قزح. قال صدر المتألهين فى الفصل الاول من الباب الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفار (ج ٢، ص ٢٨، ط ١ = ج ٤، ص ٨٥، ط ٢): ذهب بعض الناس الى ان لاحقيقة للون اصلا بل جميع الألوان من باب الخيالات كما فى قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جداً لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما فى التلج. الى ان قال: والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيّلة وان كانت متخيّلة فى بعض المواضع ايضاً وظهورها فى الصور المذكورة بتلك الاسباب لا يتنافى تحققها وحدوثها باسباب اخرى التى هى باستحالات المواد.

هو تكونه من الهواء والضوء، وأن الأسود تكوّن من ضد ذلك، وأن حدوث اللون الأبيض هو من الشفاف إذا انقسم إلى أجزاء صغار ثم ارتكمت فإنه يعرض هناك أن تقبل سطوحها النور فتضىء، ولأنها شفاقة يؤدى بعضها إضاءة بعض. ولأنها صغار يكون ذلك فيها كالمتصل، ولأن المشف لا يرى إلا بلون غيره، فإن شفيفها لا يرى، لكن العكوس عن السطوح المتراكمة منها ترى متصلة ويرى الجميع أبيض.

قالوا: ولهذا ما كان زبد الماء أبيض بمخالطة الهواء، والثلج أبيض لأنه أجزاء صغار جامدة شفاقة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء، والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشف^١، وأى هذه اتصلت سطوحها اتصالا لا يبطل به انفراد كل شخص منها بنفسه عادت شفاقة، والشفاف الكبير الحجم إذا عرض فيه شق أدى^٢ ذلك الموضع منه إلى البياض. قالوا: فأما السواد فيتخيل لِعُدْمِ غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معا.

ومنهم من جعل الماء سببا للسواد. قال: ولذلك إذا بُلِّتْ هذه الأشياء مالت إلى السواد. قال: وذلك لأن الماء يخرج الهواء ولا يشف إشفافه ولا ينفذ فيه الضوء إلى السطح فتبقى مظلمة. ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة وأصل الألوان. قال: ولذلك لا ينسلخ، وأما البياض فعارض للمشف بتراكمه ولذلك يمكن أن يصبغ. ولا يبعد أن يكون المذهب الأول فى السواد يؤدى إلى هذا المذهب أيضا، إذ جعل السواد حقيقة ما لا يشف من جهة ما لا يشف وهو حقيقة اللون المنعكس عنه.

١. «والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشفان بل يريان على لون مع ان سطوحهما عند الاجتماع لم يفعل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك لون» (المباحث المشرقية).

٢. رؤى، نسخة.

وقال قوم: إن الأسطقسات كلها مشفة، وإنها إذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة، وبأن يكون مايلى البصر سطوحاً مسطحة من المشف فينفذ فيها البصر، وأن السواد يعرض إذا كان مايلى البصر من الجسم زوايا تمنع الإشفاف للأطراف التى تقع فيها فهى وإن أضاءت^١ فما لا ينفذ فيها الضوء نفوذاً جيداً فتظلم.

والذى يصعب من هذه الجملة فصل القول فيه تولد البياض من الضوء، وكون السواد لونا حقيقياً. فإننا نعرف أن المشفات تبيض عند السحق والخلط بالهواء، وكذلك اللخالخ^٢، والناطف^٣ يبيض لاجتماع احتقان الهواء فيه مع الإشفاف الذى فى طبعه، ونعلم أن السواد لا يقبل لونا ألبتة كما يقبل البياض، فكأن البياض لإشفافه موضوع ومعرى مستعد، والمعرى عن الكيفيات قابل لها من غير حاجة إلى إزالة شىء، والمشغول بواحدة لا يقبل غيرها إلا بزوالها. فهؤلاء قوم يجعلون مخرج الألوان من الإشفاف وغير الإشفاف.

وبإزاء هؤلاء قوم آخرون لا يقولون بالإشفاف ألبتة، ويرون أن الأجسام كلها ملونة، وأنه لا يجوز أن يوجد جسم إلا وله لون. ولكن الثقب والمنافذ الخالية إذا كثرت فى الأجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المضىء إلى الجهة الأخرى، ونفذ أيضاً شعاع البصر فروى ما وراءها.

فأما المذهب الأول فإذا تقول: لعمرى إنه قد يظهر من دق المشف وخلطه

١. أضائه: روشن شدن و روشن کردن. لازم متعدد. (منتهى الارب) فما لا ينفذ فيها الضوء نفوذاً جيداً يظلم - نسخة.

٢. لخلخه: كف صابون و چوبه كه از دست زدن بهم رسد. وفى بحر الجواهر للهروى: اللخلخة بالفتح هى اشياء مركبة يشم بها. وقيل ظرف يصب فيه من مياه الخلاف والوردة والكزبرة وامثال ذلك.

٣. الناطف هو الذى يقال له بالفارسية «قَبَيْدَه» حلوائى است معروف.

بالهواء لون أبيض^١، ولكن إنما يكون ذلك لافى جسم متصل ومجتمع، بل إنما يظهر ذلك اللون فى الرُكّام منه، وأنه إذا جمع وبلّ زال عنه البياض عند الاجتماع والجفوف. وليس الجص على ما اظنه ويوجهه غالب ظنى أن ما يبيض بياضه لذلك فقط، بل لأن الطبخ يجعله بحيث إذا بلّ ثم جُف ابيض بياضاً شديداً لمزاج يحدث فيه.

والدليل على ذلك أنه لو كان فعل النار فى الجص ليس إلا تسهيل التفريق، وأن تسهيل التفريق قد يوصل إلى الهيئة التى ذكر أنها سبب لكون البياض، لكان السحق الكثير المؤدى إلى غاية تصغير الأجزاء يفعل ذلك الفعل فى الجص وفى

١. قال صاحب «شوارق»: قال الشيخ ما حاصله انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى الجصّ فانه يبيضّ بالطبخ فى النار وقد يبيضّ بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اكثر وكما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضاً مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلًا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولو فرض ان هوائية داخلت رطوبته فيبيضته لكان خثورة لانقصاد وكما فى الدواء الذى يتخذة اهل الحيلة ويسمونه لبس العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المُرْداسنج حتى انحل فيه ثم صفّى حتى بقى الخل فى غاية الاشفاف والبياض وخلط بماء طبخ فيه القليا وصفى غاية التصفية ويبالغ فيها ثم تخلط الماء ان فينعقد المنحل الشفاف من المُرْداسنج ويصير فى غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وما ذلك لحدوث وتفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقاً منحلّاً فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القليا بالتفريق اولى. واعلم ان كون الالوان ذوات حقائق فى الخارج امر ضرورى وليس الغرض من هذه الوجوه الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم غيره فلا يرد عليها ما اورده الامام فى المباحث المشرقية من ان لقائل ان يقول على هذه الوجوه جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لاتعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة هذا».

شوارق الالهام، ج ٢، ص ٤٠٣.

وقال الرازى فى «المباحث»، ج ١، ص ٤٠٧؛ واعلم ان الشيخ ذكر فى فصل توابع المزاج من ثمانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يصح البياض بغير هذا الطريق ام لا. واما فى ثانى المقالة الثانية من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لاشك ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض يحدث من غير هذا الوجه ويدل عليه امور اربعة....

النورة وفى غيره، وكان المهيئ بالسحق والتحويل إذا اجتمع بالماء فعل فعل الجص من البياض، وليس كذلك.

ثم لنفرض أن الجص يتكوّن فيه ذلك البياض على الصورة المذكورة، فليس كل بياض يحدث على هذه الصفة، فإن البيض إذا سلق^٢ يصير بياضه الشفاف^٣ أبيض وليس يمكن أن يقال إن النار زادته تخلصا وتفرقا فإنها قد زادته تكاثفا على حال، ولا أنه قد حدثت فيه هوائية وخالطته.

فأول ذلك أن بياض البيض يصير عند الطبخ أثقل وذلك لما يفارقه من الهوائية.

وثانيا أنه لو كانت هوائية داخلت رطوبته فيبيضته لكانت خثورة^٤ لا انعقادا، وقد علمت هذا قبل.

وأيضا فإن الدواء الذى يتخذه أهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء يكون من خلٍ طُبِخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه، ثم صُفّي حتى بقى الخل فى غاية الإشفاف والبياض، وخالط بماء طُبِخ فيه القلى، وصفى غاية التصفية حتى صار كأنه دمة. فإنه إن قصر فى هذا لم يلتئم منهما المزاج الذى يطلبونه. فكما يخلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المَرْتَك^٥ أبيض فى غاية البياض كاللبن الرائب، ثم يجف، فليس ذلك لأن هناك شفافا عرض له التفرق، فإن ذلك كان متفرقا منحلا فى الخل ولا أجزاء مشفة صغارا جدا تدانت وتقاربت، بل إن كان

١. بل، نسخة.

٢. أى طبخ.

٣. سفيدته تخم.

٤. غلظت.

٥. فى تعليقه نسخة: المرتك كمقعد المَرْدَاسنج (القاموس).

ولابد فقد ازدادت فى ماء القلى تفرقا^١ ولا أيضا خالطها هواء من خارج بوجه من الوجوه، بل ذلك على سبيل الاستحالة، فليس كل تولد بياض فيما أحسب على الصفة المذكورة.

ولو لم يكن البياض إلا ضوءا والسواد إلا ما قيل، لم يكن تركيب السواد والبياض إلا آخذا مسلکا واحدا.

بيان هذا: أن البياض يتجه^٢ إلى السواد قليلا قليلا من طرق ثلاثة: أحدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج، فإنه إذا كان السلوك ساذجا يتوجه إلى الغبرة ثم منها إلى العوديّة^٣، وكذلك حتى يسود. فيكون سالكا طريقا لا يزال

١. فى تعلية نسخة: قال الامام ولان تلك الاجزاء تقاربت حتى ينعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء القلى اولى بالتفريق.

٢. قوله: «بيان هذا ان البياض يتجه...»، الشيخ ﷺ ابطل المذهب الاول بطريقين: طريق الاتجاه وطريق الانعكاس. اما طريق الاتجاه فتنتهى العبارة فى بيانه الى قوله: «ولو كانت هذه لاتكون الاباختلاط الاجسام». واما طريق الانعكاس فيبدأ من قوله هذا: «ولو كانت هذه لاتكون الاباختلاط الاجسام» الى قوله: «واما المذهب الثانى».

ثم الاتجاه من البياض الى السواد انما هو على سبيل الحركة واللون الحاصل منه لون طبيعى باستحالة المادة وليس من قبيل الألوان الدفعية الحاصلة من المسحوقات المشقة وغيرها مما ذكرها القائل بتخيل الألوان كلها فلا يخفى عليك ما فى التمسك بالاتجاه من ارغام الخصم وابطال مذهبه وذلك لانه لا يتمشى القول بتخيل الألوان فى الألوان الطبيعية الحاصلة من الاتجاه، على ان الاتجاه يلزم الخصم بوجوه مذكورة ذكرها الشيخ ايضا فتبصر.

قال صدر المتألهين فى آخر الفصل الاول من الباب الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفند (ج ٢، ص ٢٩، ط ١ = ج ٤، ص ٨٨، ط ٢): اعلم ان كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعى او نضج طبيعى وبالجمله باستحالة المادة فهو لون طبيعى، وكل ما يحدث دفعة فى محل وان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعى كالألوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشقة وكالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن احدهما مادى حاصل بانفعال المادة، والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر.

٣. رنگ چوب قدس.

يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض. والثاني الطريق الآخذ إلى الحمرة، ثم إلى القُتْمَة، ثم إلى السواد.

والثالث الطريق الآخذ إلى الخضرة، ثم إلى النيلية، ثم إلى السواد.

وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها، لجواز اختلاف ما تتركب عنها الألوان المتوسطة. فإن لم يكن إلا بياض وسواد، ولم يكن أصل البياض إلا الضوء وقد استحال ببعض هذه الوجوه، لم يمكن في تركيب البياض والسواد إلا الآخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه إلا وقوعا بحسب النقص والاشتداد فيه فقط، ولم تكن طرق مختلفة. فإن كانت طرق مختلفة، فيجب أن يكون شوب من غير البياض والسواد مع أن يكون شوبا من مرئى وليس فى الأشياء شىء يظن أنه مرئى، وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما إلا الضوء عند من يجعل الضوء شيئا غيرهما. فإن بطل مذهبه امتنع استحالة الألوان فى طرق شتى، وإن أمكنه هذه الاستحالة وجب أن يكون مرئى ثالث خارج عن أحكام البياض والسواد، ولا وجه أن يكون هذا المرئى الثالث موجودا إلا أن يجعل الضوء غير اللون.

فمن هاهنا يمكن أن تتركب الألوان فيكون البياض والسواد اذا اختلطتا وحدهما كانت الطريقة هى طريقة الاغبرار لاغير، فإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود تخالطه النار، فكان حمرة إن كان السواد غالبا، أو صفرة إن كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق. ثم إن كان هناك صفرة خلطت بسواد ليس فى أجزائه إشراق حدثت الخضرة. وبالجمله إذا كان الأسود أبطن والمضىء أظهر والحمرة بالعكس^١. ثم إن كان السواد غالبا فى الأول كانت قتمة، وإن كان السواد غالبا فى الثانى كانت

١. أى إذا كان الاسود اظهر والمضىء ابطن.

كُرائية تلك الشديدة التى لا اسم لها، وإن خلط ذلك ببياض كانت كهوبة^١ زنجارية، وإن خلط بالكرائية سواد وقليل حمرة كانت نيلية، وإن خلطت بالحمرة نيلية كانت أرجوانية. فهذا يمكن تأليف الألوان سواء كان بامتزاج الأجرام أو بامتزاج الكيفيات.

ولو كانت هذه لا تكون إلا باختلاط الأجسام^٢ وقد علم أن السواد لا يُصبغ منه الضوء بالعكس جسماً ألبتة أسود لكان^٣ يجب أن تكون الألوان الخضر والحمرة إنما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الأجزاء السود شىء، وخصوصاً وهى ضعيفة منكسرة.

فإن قيل: فقد نراها تنعكس عن المخلوط. فالجواب أن ذلك لأن الخلط يوجب الفعل والانفعال، ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية سواء فعلته الصناعة أو الطبيعة. على أن الطبيعة تقدر على الامتزاج الذى على سبيل الاستحالة، والصناعة لا تقدر عليه، بل تقدر على الجمع، فربما أوجبت الطبيعة بعد ذلك استحالة، والطبيعة تقدر على تلطيف المزج الذى على سبيل الخلط وتصغير الأجزاء، والصناعة تعجز عن ذلك الاستقصاء. والطبيعة لا تنتهى مذاهبها فى القسمة والنسبة قوة وفعلاً، والصناعة لا يمكن أن تخرج جميع ما فى الضمير منها إلى الفعل.

فقد بان من هذا أن البياض بالحقيقة فى الأشياء ليس بضوء.

ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير فى أمر التبييض، ولكن ليس على الوجه

١. كُهبة بالضم مثل قهبة سفيد تيره رنو.

٢. أى اختلاط الاجسام الشفافة بالضوء.

٣. الضوء فاعل يصبغ، وجسماً مفعوله، ولكان جواب لو كانت.

الذى يقولون^١، بل بإحداث المزاج المبيض^٢. ولذلك ليس لنا أن نقول: إن بياض الناطف كله من الجهة التى يقولون، بل من المزاج، فإن الهواء يوجب لونا أبيض لاحتساب المخالطة فقط، بل بحسب الإحالة أيضا.

ولو كان مذهبهم صحيحا لكان يمكن أن يبلغ بالشئ الأبيض والملون بشدة الترقيق حتى يذهب تراكمه إلى أن يشف أو إلى قريب منه، وهذا مما لا يكون. وأما قولهم: إن الأسود غير قابل للون آخر، فإما أن يعنوه على سبيل الاستحالة أو على سبيل الصبغ. فإن عنوا على سبيل الاستحالة، فقد كذبوا، ومما يكذبهم

١. قوله: «ليس على الوجه الذى يقولون» يعنى الوجه الذى هو بحسب المخالطة فقط كما سيصرح به بعد سطر.

وقوله: «أو على سبيل الصبغ» لا يبعد أن يكون الصبغ فى الموضعين بالنون والعين المهملة بمعنى الصناعة.

وقوله: «مما يكذبهم الشباب والشيب» كما قيل بالفارسية:

گويند پس از سیاہ رنگی نبود پس ریش سیاہ من چرا گشته سفید

وقوله: «فذلك حال مجاوره» الضمير راجع الى الاسود. وكذا الضمير فى «كيفيته» راجع الى الاسود. وقوله: «فلا يبعد أن يكون الشئ المسود لا يكون مسوداً» تعليل لقوله: «فذلك حال مجاوره لاحال كيفيته». وكل واحد من المسودين على هيئة اسم الفاعل من التسويد. يعنى أن قولهم أن الاسود غير قابل للبياض أو اللون الآخر غير صحيح لأن المجاور أى البياض وغيره من الالوان غير نافذ فى الاسود. لا أن الاسود غير قابل لغيره من الالوان.

ثم قال: «على أن ذلك ليس أيضاً مما لا يمكن» يعنى أن أرباب الحيل واصحاب الاكسير يعملون حيلة فى تبييض الاسود فعملهم بالحيلة يكذب القول بأن الاسود غير قابل للون آخر.

قال شارح المواقف: ومما استدل فى الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران: احدهما اختلاط طرق الاتجاه من البياض الى السواد. وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة (شرح المواقف، ج ٥، ص ٢٣٩ و المباحث المشرقية،

ج ١، ص ٤٠٩).

٢. التبييض - خ.

الشباب والشيب. وإن عنوا على سبيل الصبغ، فذلك حال مجاوره لا حال كيفيته. فلا يبعد أن يكون الشيء المسود لا يكون مسوداً إلا وفيه قوة نافذة متعلقة قباضة، فيخالط، وينفذ ويلزم، وأن يكون ما هو موجود فى الأشياء البيض بخلاف ذلك فى طبعه، فلا يمكنه أن يغشى الأسود ويدخله ويلزمه. على أن ذلك ليس أيضا مما لا يمكن، فإنه إذا احتيل بمثل الاسفيداج^١ وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه أبيض.

وأما المذهب الثانى^٢ فإن ذلك المذهب لا يستقيم القول به إلا إذا فرض الخلأ موجودا، وذلك لأن المسام التى يذكرونها لا يخلو إما أن تكون مملوءة من جسم أو تكون خالية. فإن كانت مملوءة من جسم، فإما أن يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام، أو تكون له أيضا مسام، وينتهى لامحالة: إما إلى مشف لا مسام له، وهذا خلاف قولهم. وإما إلى خلاء، فيكون مذهبهم يقتضى وجود الخلاء، والخلاء غير موجود.

ثم بعد ذلك فإنهم يقولون: إنه ليس كل مسام تصلح لتخييل الإشفاف، بل يجب أن تكون المسام مستقيمة الأوضاع من غير تعرج^٣ حتى تنفذ فيه الشعاعات على الاستقامة. فلنخرط كرة من جمد، بل من بلور، بل من ياقوت أبيض شفاف، فهذه المسام التى تكون فيها شفاقة مستقيمة هبها^٤ تكون كذلك طولا، فهل تكون كذلك أيضا عرضا، وهل تكون كذلك قطرا ومن أى جهة أثبت، فكيف تكون

١. سفيد آب.

٢. فى تعليقة نسخة: اى الذين لا يقولون بالاشفاف والقائلون بالتقب والمنافذ فى الاجسام.

٣. اى من غير ميل وانعطاف.

٤. فى تعليقة نسخة: هب لفظ يونانى بمعنى نعم ثم استعمل بمعنى سلم. اى سلمناها.

مستقيمات تداخل مستقيمات فتكون من أى جهة تأملتها لاتنخرج. فمن الضرورة أن يعرض من بعض الجهات خلاف الاستقامة ووقوف الأجزاء التى لامسام لها فى سمت الخطوط التى تتوهم خارجة على الاستقامة من العين أو يكون الجسم خلاً كله، وهذا محال. فيجب أن تكون الكرة إذا اختلف منك المقامات فى استشفافها يختلف عليك شفيفها ضرورة.

ثم كيف يكون حال جسم فيه من المسام والمنافذ ما يخفى لونه حتى تراه كأنه لالون له، وله فى نفسه لون، ولا يستر لونه شيئاً ملصقا مما وراءه، بل يؤدي ما وراءه بالحقيقة. فإن أحدث سترا فإنما يحدث شيئاً، كأنه ليس، فتكون لامحالة الثقب التى فيه أكثر كثيرا من الملاء الذى فيه، فكيف يجوز أن يكون لها استمسك الياقوت وهو كله فرج. ولو أن إنسانا أحدث فى الياقوت منافذ ثلاثة أو أربعة، ثم حمل عليه بأضعف قوة لأنرَضَ ولانكَسَرَ؛ فهذا المذهب أيضا محال.

فالألوان إذن موجودات، وليس وجودها أنها أضواء، ولا الأضواء ظهورات لها، ومع ذلك فليست هى مما هى بالفعل بغير الأضواء. والمشف أيضا موجود، وهذا ما أردنا بيانه إلى هذه الغاية. وقد بقى علينا أن نخبر عن حال الإبصار أنه كيف يكون، ويتعلق بذلك تحقيق كيفية تأدى الأضواء فى المشف.

الفصل الخامس

فى اختلاف المذاهب فى الرؤية^١ و إبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور أنفسها

فتقول: إن المذاهب المشهورة فى هذا الباب مذاهب ثلاثة، وإن كان كل مذهب منها يتفرع :

١. فى تعليقة نسخة: اعلم ان الابصار بخروج الشعاع لكن لاعن الرائي بل عن المرئى. وظئى ان اعتقاد المتقدمين كان كذلك ولكن لما اطلقوا القول وقالوا ان الابصار بخروج الشعاع ولم يتقيدوا بخروجه عن المرئى توهم ان مرادهم خروج الشعاع عن الرائي. ولما كان كذلك فالاعتراضات التى اوردت على خروج الشعاع كلها مندفة. واعلم ايضا ان القائلين بالانطباع ايضا مذهبهم عين هذا المذهب لان الضوء الخارج عن المرئى الحامل لصورة المرئى اذا انطبع فى البصر يتحقق الابصار فالمذهبان يرجعان الى امر واحد. قال ابن هيثم فى المناظر والمرايا فى الفصل السادس من المقالة الاولى: قد تبين مما تقدم ان اضواء الاجسام المضيئة تصدر الى كل جهة يقابلها فاذا قابلت البصر وردت الاضواء الى سطح البصر وقد علم من خاصية الضوء تأثيره فى البصر فاخلق ان يكون ادراكه للاضواء بما يرد منها اليه. وتبين ان صورة لون الاجسام يصحب الضوء دائماً ممازجة له انتهى. واعلم ان لابن هيثم فى تلك الرسالة عبارات كثيرة صريحة دالة على ان الابصار بخروج الشعاع والضوء عن المرئى واصلاً الى الرائي ومن اراد الاطلاع عليه فليراجع تلك الرسالة.

وقال الرازى فى المباحث، ج ٢، ص ٢٩٩: المذاهب المشهورة بين الحكماء فى الابصار ثلاثة: الاول

أحدها مذهب من يرى أن شعاعات خطية تخرج من البصر على هيئة مخروط يلي رأسه العين وقاعدته المبصر، وأن أصحابها إدراكا هو السهم منها، وأن تبصر الشيء هو فعل ' السهم فيه.

ومنها مذهب من يرى أن الشعاع قد يخرج من البصر على هيئة، إلا أنه لا يبلغ كثرته^٢ أن يلاقى نصف كرة السماء إلا بانتشار يوجب انتشار الرؤية. لكنه إذا خرج واتصل بالهواء المضىء، صار ذلك آلة له وأدرك بها.

ومنها مذهب من يرى أنه كما أن سائر المحسوسات ليس يكون إدراكها بأن يرد عليها شيء من الحواس بادراً إليها متصلاً بها أو مرسلًا رسولاً إليها، كذلك الإبصار ليس يكون بأن يخرج شعاع ألبته فيلقى المبصر، بل بأن تنتهي صورة المبصر إلى البصر بتأدية الشفاف إياها.

وقد استدل الفريقان الأولان وقالوا: إنما جاز في سائر الحواس أن تأتيتها المحسوسات، لأنها يصح إدراكها باللامسة كاللمس، وكالدوق، وكالشم الذي يستقرب الروائح بالتنشق ليلاقيه وينفعل به، وكالصوت الذي ينتهي به التموج إلى السمع. ثم أن البصر ليس يمكن فيه ذلك لأن المرئي منفصل، ولذلك لا يرى

→ قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه في العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من المواضع الذى هو موضع سهم هذا المخروط. المذهب الثانى من يقول الشعاع الذى فى العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة فى الادراك. المذهب الثالث ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف فى الرطوبة الجليدية انتهى. وقال صدرالمتألهين فى شرحه للهداية، ص ١٨٨: والاشراقيون قالوا لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للضوء الباصر الذى فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضورى اشراقى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية.

١. نقل، نسخة.

٢. الا انه لا يبلغ من كثرته، نسخة.

المقرَّب منه^١ ولا أيضاً من الجائز أن ينتقل إليه عرض موجود فى جسم مرئى أعنى لونه وشكله، فإن الأعراض لا تنتقل. فإذا كانت الصورة على هذا، فبالحرى أن تكون القوة الحاسة ترحل إلى موضع المحسوس لتلاقيه. ومحال أن تنتقل القوة إلا بتوسط جسم يحملها فلا يكون هذا الجسم إلا لطيفاً من جنس الشعاع والروح، فلذلك سميناه شعاعاً.

ولوجود جسم مثل هذا فى العين ما يرى الإنسان فى حال الظلمة أن نورا قد انفصل من عينيه وأشرق على أنفه أو على شىء قريب يقابله. وأيضاً فإن الإنسان إذا صيح ودعاه دهش الانتباه إلى حك عينيه فإنه يتراءى له شعاعات قدام عينيه:

وأيضاً فإن الثقبه العنبيّة تمتلئ من إحدى العينين إذا غمضت الأخرى، وفى التحديق المفرط أيضاً فلامحالة أن جسماً بهذه الصفة ينصبّ إليها^٢.

١. قال الرازى: وأما البصر فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون فى غاية القرب منه فضلاً عما يكون مماساً له ولا بد من الملاقة فهى اما ان يكون لانه ينتقل من المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثانى. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٠٢.

٢. قال بهمنيار فى التحصيل: الابصار اما بان ينفذ من البصر شىء الى المبصر او بان ينفعل عنه البصر وهذا الشىء الذى يجوز ان يخرج عن البصر لا يصح الا ان يكون جسماً اذا الاعراض لا يصح عليها الانتقال ومحال ان يخرج عن البصر شىء شعاعى يقع على المبصر لانه اما ان يكون الخارج يصل الى المبصر فيدركه واما ان يكون الشفاف آلة فى ان يستحيل الى جنسه او فى ان يكون مؤدياً. اما القسم الاول فاستحالته ظاهرة وذلك لانه من المحال ان يخرج من البصر جسم متصل يملأ نصف العالم وينتهى الى كرة الكواكب الثابتة ثم كما ينطبق الجفن يعود اليه ثم اذا فتح مرة اخرى خرج مثله كانه واقف على نية المغمض. وان كان هذا الجسم الخارج منتشراً لم يدرك المبصر بكليته بل انما يدرك مايقع منه عليه وايضاً فلو كان ادراك الشىء على الصفة المذكورة اعنى بشىء يخرج من البصر لكان وجب ان يرى الشىء البعيد فى غاية البعد بشكله وعظمه والرؤية تتم بوصوله اليه. وايضا فانه لو كان هذا الشعاع كخط

ثم أن الفرقة الثانية^١ استنكرت أن يكون جسم مثل العين يسع من الشعاع ما يتصل خطأ واحداً بين البصر والكواكب الثابتة فضلاً عن خطوط تنتهي إلى ما يرى من العالم، وخصوصاً ولا يرى ما يرى منها إلا متصلاً مستوى الاتصال، فيجب أن يكون ما يرى به متصلاً.

واستنكرت أيضاً أن يتحرك هذا الشعاع الخارج في زمان غير محسوس حركة من العين إلى الثوابت، وقالت يجب أن تكون نسبة زمان حركتك نحو شيء بينه وبينك ذراعاً إلى زمان الحركة إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين، فيجب أن يظهر بين الزمانين اختلاف.

وربما احتج بهذا أصحاب المذهب الثالث^٢ أيضاً على أصحاب الشعاع الخطي.

ولم يعلموا أن هذا فاسد، وذلك لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصراً أو أكثر زمان غير محسوس قصراً، فتجعل^٣ فيه الحركة التي للشعاع إلى الثوابت، ثم يمكن أن ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء أو بعض نسبته إليه نسبة المسافة المستقصرة إلى المسافة المستبعدة، فيكون الزمانان اللذان بينهما البعد كلاهما غير محسوسين قصراً.

لكن لأصحاب الشعاعات حجة في حلها أدنى صعوبة وهو قولهم: إن المرايا

→ جسماني لكان وجب عند هبوب الرياح أن يصرفه عن المحاذات إلى غير المحاذات ثم كيف ينفذ هذا الجسم في الافلاك وهي لاتقبل الخرق. وايضاً فان حركة هذا الجسم يكون طبيعية لامحالة فيجب ان تكون الى جهة واحدة وليس كذلك عندهم.

١. في تعليقة نسخة: اى القائلون بتكييف الهواء بكيفية الشعاع.

٢. اى الانطباع.

٣. فتحصل، نسخة.

تشهد بوجود هذه الشعاعات وانعكاسها، وذلك أنه لا يخلو: إما أن يكون البصر تتأدى إليه صورة المرأة وقد تتأدى إليها صورة المرئى متمثلة متشبهة فيها، وإما أن يكون ما نقوله من أن الشعاع يخرج فيلقى المرأة ويصير منها إلى أن يلقى ما ينعكس عليه على زاوية مخصوصة^١. وإذا بطل القول الأول، بقى القول الثانى. ومما يتضح به بطلان القول الأول أنه لو كانت هذه الصورة متشبهة فى المرأة لكانت لامحالة تشبيح فى شىء بعينه من سطحها، كما إذا انعكس الضوء واللون معاً فتأديا فى المشف إلى غير الحامل الأول لهما فإنما يتمثل المتأدى من ذلك فى بقعة واحدة بعينها يرى فيها على اختلاف مقامات الناظرين. وليس الشبح الذى فى المرأة بهذه الصفة، بل ينتقل فيها بانتقال الناظر، ولو كان إنما ينتقل بانتقال المرئى فقط لم يكن فى ذلك إشكال. وأما انتقاله بانتقال الناظر فدليل على أنه ليس هناك بالحقيقة موضع تشبيح فيه الصورة. ولكن الناظر إذا انتقل انتقل مسقط الخط الذى إذا انعكس إلى المرئى فعل الزاوية المخصوصة فرأى بذلك الخط بعينه المرئى ورأى جزءاً من المرأة آخر، فتخيل أنه فى ذلك الجزء الآخر من المرأة، وكذلك لا يزال ينتقل^٢.

وقالوا: ومما يدل على صحة هذا أن الناظر^٣ الذى للإنسان قد ينطبع فيه شبح مرئى ينعكس عنه إلى بصر ناظر حتى يراه هذا الناظر الثانى، ولا يراه صاحب الحدقة التى تمثل فيها الشبح بحسب التخيل، ولو كان لذلك حقيقة انطباع فى ناظره لوجب على مذهب أصحاب الأشباح أن يتساوى كل منهما فى إدراكه، فإن

١. فى تعليقه نسخة: من ذلك الشىء الذى وقع عليه خط الانعكاس.

٢. أى الشبح بانتقال الناظر. (ولذلك لا يزال ينتقل، خ ل).

٣. مردمك چشم.

عندهم أن حقيقة الإدراك تمثّل شبح في الناظر فيكون كل من تمثّل في ناظره شبح رآه.

قالوا: فمن هذا نحكم ونقول إن الناظر في المرأة يتخيل له في المرأة أنه يرى صورته وليس كذلك، بل الشعاع إذا لاقى المرأة فأدركها كمنعكسا فلاقى صورة الناظر فأدركها، فإذا رأى المرأة ونفسه في سمت واحد من مخرج الخط الشعاعى يتخيل أن أحدهما فى الآخر.

قالوا: والدليل على أن ذلك ليس منطبعاً في المرأة أنه يرى المرئى في المرأة بحيث لا يشك أنه ليس في سطح المرأة، وإنما هو كالغائر فيه والبعيد عنه. وهذا البعد لا يخلو إما أن يكون بُعداً في غور المرأة، وليس للمرأة ذلك البعد، ولأىضا إن كان لها ذلك الغور كانت المرأة مما يرى ما يتشبع في باطنها، فبقى أن يكون ذلك البعد بُعداً في خلاف جهة غوره فيكون بالحقيقة إنما أدرك الشيء بذلك البعد من المرأة، فلا يكون قد انطبع شبحه في المرأة.

فيلزمنا أول شيء أن نبطل المذهبين الأولين، فنثبت صحة مذهبنا وهو الثالث، ثم نكرّ على هذه الشبهة فنحلها.

فنقول: إن الشيء الخارج من البصر^١ لا يخلو إما أن يكون شيئاً مّا قائم الذات ذا

١. قال صدر المتألهين في تعليقه على شرح حكمة الاشراق: ولقائل ان يقول اذا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح والمبصر يحدث بينهما جسم شعاعى دفعة ويكون به الرؤية وهذا الجسم الشعاعى مجرد عن المادة فيداخل وينفذ فى الاجسام اللطيفة ولا تفاوت فى مداخلته اياها بين ان يكون لينة او صلبة بعد ان كانت صافية غير مكدره لان مداخلته اياها ليست بالحركة والزمان ولا تفاوت ايضا بين القريب والبعيد فى اصل مواصلته لها لان فيضانه دفعى بلامادة وحركة وزمان ولقظ الخروج والنفوذ والمداخلة والانبساط كلها مجازات اطلقها هذا القائل تسامحاً وانما الفرض اصل حدوث الشعاع على شكل المخروط الذى راسه عند البصر وقاعدته عند سطح المرئى. (شرح حكمة الاشراق، ص ٢٦٨).

وضع، فىكون جوهرًا جسمانيًا؛ وإما أن يكون شيئًا لا قوام له بذاته وإنما يقوم بالشيء المشف الذى بين البصر والمبصر. ومثل هذا الشيء فلا يجوز أن يقال له بالحقيقة: إنه خارج من البصر، ولكن يجب أن يقال: إنه انفعال للهواء من البصر، ويكون الهواء بذلك الانفعال مُعينا فى الإبصار. وذلك على وجهين: إما على سبيل إعانة الواسطة، وإما على سبيل إعانة الآلة.

وقبل الشروع فى التفصيل، فإننى أحكم حكما كليا أن الإبصار ليس يكون باستحالة فى الهواء إلى حالة تعين البصر ألبتة، وذلك لأن تلك الحالة لا محالة تكون هيئة فى الهواء ليست معنى إضافيا بحسب ناظر دون ناظر. فإننا لانمنع وجود هذا القسم، بل نقول لا بد منه، ولا بد من إضافة تحدث للهواء مع الناظر عند نظره بتلك الإضافة يكون الإبصار فائًا إنما نمنع^١ وجود حالة وهيئة قارة فى نفس الهواء وذاته يصير بها الهواء ذا كيفية^٢ أو صفة فى نفسه وإن كانت لا تدوم له ولا توجد عند مفارقة الفاعل أو توجد لأن مثل هذه الهيئة لا يكون له بالقياس إلى بصر دون بصر، بل يكون موجودا له عند كل شيء، كما أن الأبيض ليس أبيض بالقياس إلى شيء دون شيء، بل هو أبيض بذاته وأبيض عند كل شيء وإن كان لا يبقى أبيض مع زوال السبب المبيض.

ثم لا يخلو إما أن تكون تلك الهيئة تقبل الشدة والضعف فتكون أضعف وأقوى، أو تكون على قدر واحد. فإن كان على قدر واحد فلا يخلو: إما أن تكون العلة الموجبة تقبل الأشد والأنقص أو لا تقبل، فإن كانت طبيعة العلة تقبل الأشد والأنقص وتلك الطبيعة لذاتها تكون علة، فيجب أن يتبعها المعلول فى قبول

١. وإنما نمنع نسخة.

٢. فى تعليقه نسخة: مراده انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية فى الهواء.

الأشد والأنقص. فإنه من المحال أن يفعل الضعيف الفعل الذى يفعل القوى نفسه إذا كانت قوته وضعفه أمراً فى طبيعة الشيء بما هى علة. فيجب من ذلك أن القوى المبصرة الفاعلة فى الهواء إذا كثرت وازدحمت، كان حدوث هذه الحالة والهيئة فى الهواء أقوى وأن يكون قوى البصر أشدّ فى إحالة الهواء إلى هذه الهيئة من ضعيف البصر، وخصوصاً وليس هذا من باب ما لا يقبل الأشد والأضعف لأنه من باب القوى والحالات فى القوى. ولا تكون قوتها كما ذكرنا بقياس بصر دون بصر، بل بنفسها كما قلنا، فيجب أن يكون ضعفاء الإبصار إذا اجتمعوا رأوا أقوى وإذا تفرقوا رأوا أضعف، وأن ضعيف البصر إذا قعد بجنب قوى البصر رأى أشد، وذلك لأن الهواء يستحيل إلى تلك الهيئة كيف كانت^١ باجتماع العلل الكثيرة والقوية استحالةً أشد، فيكون أدأؤه لصورة ومعونته فى الإبصار أقوى، وإن كان ضعف نفس البصر يزيد خلافاً فى ذلك فاجتماع الضعفين معا ليس كحصول ضعف واحد، كما أن ضعيف البصر لا يستوى حال إبصاره فى الهواء الكدر والهواء الصافى، لأن الضعيف إذا وجد معونة من خارج كان لامحالة أقوى فعلاً. ثم نحن نشاهد ضعيف البصر لا يزيده اقتران أقوىاء البصر به، أو اجتماع كثرة ضعفاء البصر معه شيئاً فى إبصاره. فيبين أن المقدم باطل.

ولنعد إلى التفصيل الذى فارقناه فنقول: إنه لا يخلو الهواء حينئذ إما أن يكون آلة، وإما أن يكون واسطة. فإن كان آلة فإما أن تكون حساسة، وإما أن تكون مؤدية. ومحال أن يقول قائل: إن الهواء قد استحال حساساً حتى أنه يحس الكواكب ويؤدى ما أحسّه إلى البصر. ثم ليس كل ما نبصره يلامسه الهواء، فإنا

١. أى واسطة كانت أو آلة.

قد نرى الكواكب الثابتة والهواء لا يلامسها. وما أقبح بنا أن نقول: إن الأفلاك التى فى الوسط أيضا تنفعل عن بصرنا وتصير آلة له كما يصير الهواء آلة، فإن هذا مما لا يقبله عاقل محصل.

أو نقول: إن الضوء جسم مبعوث فى الهواء، والفلك يتحد بأبصارنا ويصير آلة لها، فإن ساعدنا على هذا القبيح فيجب أن لا نرى كلية جسم الكواكب بعد تسليمنا باطلا آخر وهو أن فى الفلك مسام^١، وذلك لأنه لا تبلغ مسامهما^٢ أن تكون أكثر من نصف جرمهما، فيجب أن تكون الكواكب المنظور إليها إنما ترى منها أجزاء ولا ترى أجزاء. ثم ما أشد قوة إبصارنا حتى تحيل الهواء كله والضياء المبعوث فى أجسام الأفلاك بزعمهم إلى قوة حساسة أو أية قوة شئت.

ثم الهواء والضوء ليسا متصلين ببصر دون بصر، فلم يؤديان ما يحسنانه إلى بصر دون بصر. فإن كان من شرط البصر الذى يرى أن يقع فى مسامته المرئى حتى يؤدى حينئذ الهواء إليه ما أحس، فليس إحساس الهواء بعللة لوصول المحسوسات إلى النفس، ولكن وقوع البصر من المبصر على نسبة وتوسط الهواء بينهما. فإن كان الهواء يحس بنفسه ويؤدى أيضا فما علينا من إحساسه فى نفسه، بل إنما المنتفع به فى أن نحس نحن تأديته المرئى إلينا. ولا نبالى أنه يحس فى نفسه أو لا يحس فى نفسه، اللهم إلا أن يجعل إحساسه لإحساسنا، فيكون الهواء والفلك كله يحس لأجلنا.

وأما إذا لم يجعل ذلك آلة، بل واسطة تنفعل أولا من البصر ثم يستتم كونها واسطة، فبالحرى أن نتأمل أنه أى انفعال ينفعل حتى يؤدى؟ أبأن تقبل من البصر

١. مسام الجسد ثقبه.

٢. أى الهواء والفلك.

قوة حياة وهو أسطقس بسيط، هذا لا يمكن. أو يصير بالبصر شافا بالفعل. فالشمس أقوى من البصر فى تصديره شافا بالفعل وأكفى، فليت شعرى ماذا يفعل البصر بهذا الهواء. وإن كان البصر يسخنه، فيجب إذن بَرْد الهواء أن يمنع الإبصار أو يبرّده، فيجب إذا سخّن أن يمنع الإبصار، وكذلك الحال فى باقى الأضداد. ولجميع الأضداد التى يستحيل بها الهواء أسباب غير البصر إن اتفقت كفت الحاجة إلى إحالة البصر وإن اتفق أضدادها لم تغن إحالة البصر أو عساه لا يحدث إشفافا ولا كيفية ذات ضد من المعلومات، بل يحدث خاصيةً غير منطوق بها، فكيف عرفها أصحاب هذا المذهب، ومن أين توصلوا إليها.

أما نحن فقد قدمنا مقدمة كلية تمنع هذه الاستحالات كلها سواء كانت منسوبة إلى خاصية أو طبيعة، منطوق بها أو غير منطوق بها. وبعد ذلك فإننا نزن أن الهواء إذا كان شفافا بالفعل وكانت الألوان ألوانا بالفعل وكان البصر سليما، لم يحتج إلى وجود شيء آخر فى حصول الإبصار.

ولنضع الآن أن الخارج جوهر جسمانى شعاعى كما يميل إليه الأكثر منهم فنقول: حينئذ إن أحواله لا تخلو عن أربعة أقسام:

إما أن يكون متصلا بكل المَبْصَر وغير منفصل عن المُبْصِر.

وإما أن يكون متصلا بكل المَبْصَر ومنفصلا عن المَبْصِر.

وإما أن يكون متصلا ببعض المَبْصَر دون بعض كيف كان^١ حاله مع المَبْصِر.

وإما أن يكون خارجا عن المَبْصَر وغيره متصل بالمَبْصَر.

فأما القسم الأول فإنه محال جدا، أعنى أن يخرج من البصر جسم متصل يملأ

١. أى سواء كان منفصلاً عنه أم لا فهذا قسمان.

نصف العالم ويلاقى الأجسام السماوية، ثم كما يطبق الجفن يعود إليه، ثم يفتح فيخرج آخر مثله، أو كما يطبق تعود الجملة إليه، ثم كما يفتح مرة أخرى تخرج عنها، حتى كأنها واقفة على نية المغمض.

ثم كيف لا يرى الشيء البعيد بشكله وعظمه إن كانت الرؤية بوصوله إليه وملاسته إياه. فإن العظم أولى بأن يدرك بالملامسة بتمامه من اللون، لأن الشعاع ربما يفرّق ويهلّهل^٢ فرؤى اللون كما يرى الخلط من اللون، وأما القدر فرآه حينئذ كما يرى الخلط من المقدار والخلط من المقدار الجسماني، وإن كان متخلّلاً كأنه مركب من مقدار جسماني ومن لاشيء أو لاجسم لا ينقص من عظم كليته ولا تنفعهم الزاوية التى عند البصر. إنما ينفع ذلك أصحاب الأشباح إذ يقولون: إن الشبح يقع على القطع^٣ الواقع فى المخروط الموهوم عند سطح الجليدية الذى رأسه فى داخل. فإن كانت الزاوية أكبر لأن الشيء أقرب كان القطع أعظم والشبح الذى فيه أعظم، وإن كانت الزاوية أصغر لأن الشيء أبعد كان القطع أصغر والشبح الذى فيه أصغر. وأما على مذهب من يجعل المبصر ملموساً بآلة البصر فما تغنى هذه الزاوية.

وأما القسم الثانى فهو أظهر بُعداً واستحالة، وهو أن يكون ذلك الخارج يفارق المبصر ويمضى إلى الفرقدين ويلمسهما ولا وصلة بينه وبين المبصر فيحسّ المبصر بما أحس هو، ويكون كمن يقول: إنّ لأمساً يقدر أن يلمس بيد مقطوعة

١. تخرج عنه - ظ - أى تخرج الجملة عن الجفن.

٢. هلّهل كجعفر جامه تنك بافته وموى تنك نرم و شعر رقيق، معرّب است.

٣. فإن المخروط حينئذ ناقص إذ رأسه فى داخل العين كما صوّروه.

٤. أى الخارج المفارق.

وأن الحية يتأدى إلى بدنها مايلمسه ذنبها المقطوع المفصول عنها وقد بقي فيها الحس^١، إلا أن يقال إنه^٢ أحال المتوسط وحمله^٣ رسالة إلى المبصر فيكون الهواء مؤديا مستحيلا معا، وقد قلنا على هذا بما فيه كفاية. وإن كان متصلا ببعض المبصر^٤ وجب أن لا يراه كله، بل ما يلاقيه منه فقط. فإن جعل مستحيلا^٥ إلى طبيعته^٦ وصار معه كشيء واحد فما الذى يقال فى الفلك، إذا أبصرناه، أ ترى الفلك يستحيل أيضا إلى طبيعة ذلك الشعاع الخارج ويصير حساسا معه كشيء واحد حتى يلاقى كوكب زحل بكليته فيراه والمشتري وسائر الكواكب العظام، وهذا ظاهر الفساد بعيد جدا. ثم قد قلنا فى فساد هذه الاستحالة ماقلنا.

فإن قالوا: إن الهواء المشف ليس يتحد به كشيء واحد ولكن يستحيل إلى طبيعة مؤدية، فما يلاقيه الشعاع يدركه الشعاع، وما لا يلاقيه يؤدي إليه الهواء صورته باستحالة عرضت له.

فأول جواب ذلك أن الهواء لم لا يستحيل عن الحدقة^٧ وحدها ويؤدي إليها إن كان من شأنه الأداء فلا يحتاج إلى جسم خارج^٨.
وأما ثانيا فقد فرغنا من بيان استحالة هذه الاستحالات.

١. وقد بقي فيه، نسخة. أى فى الذنب. وأرى أنّ الصواب «فيهما» بتثنية الضمير أى وقد بقي فى اليد المقطوعة والذنب المقطوع الحس.

٢. أى ذلك الخارج المفارق للمبصر بالكسر.

٣. أى المرئى (المتوسط).

٤. فى تعلية نسخة: هذا هو القسم الثالث.

٥. فإن جعل الهواء مستحيلا، نسخة.

٦. أى طبيعة الشعاع.

٧. فى تعلية نسخة: أى عن الشعاع الذى فى الحدقة من غير أن يخرج الشعاع عنها.

٨. وهو الشعاع الخارج من البصر.

وأما ثالثاً فإن الهواء المتوسط بين خطين خارجين يجب أن يودى إلى كل خط منهما ما يودى إلى الآخر فيكون آخر الأمر قد تأدى إلى جملة الشعاع من جملة الهواء المتخلل للخطوط صورة المحسوس مرتين أو مراراً، فيجب أن يرى المحسوس مرتين أو مراراً وخصوصاً^١ إن كان على ما فى بعض مذاهب القوم من أن الخطوط لا تدرك بنفسها، بل بما يودى إليها الهواء.

ثم إن كان الأداء إلى الحدقة من الجميع أعنى الخطوط والهواء معا فالهواء مؤد للأشباح^٢ على مثل ما قال المعلم الأول. ومن عرف أن لا خلاء وأن أجرام الأفلاك مصمتة لا فرج فيها ولا فطور عرف أن ذلك مستحيل لا يمكن وأنه لا يمكن أن ينفذ فيها هذا الخارج، بل كيف ينفذ هذا الشعاع فى الماء إن لم يكن فيه خلاء حتى يلاقى جميع الأرض تحته ويراه وهو متصل، والماء لا يربو حجمه لما خالط منه. وإن كان هناك خلاء، فكم يكون مقدار تلك الفرج الخلائية التى تكون فى الماء مع ثقل الماء ونزوله فى الفرج وملئه إياها. فيرى أن الماء فرج كله أو أكثره أو مُنَاصِفُه حتى يمكن الخارج أن ينفذ إلى جميع ما فى قعر الماء ويلاقيه ويماسه وهو غير منقطع عن البصر، وإن انقطع فذلك أعجب.

فإن قال قائل: إنا نرى الشئ القليل ينفذ فى الماء الكثير حتى يستولى على كليته مثل الزعفران يصبغ قليله كثيراً من الماء.

فنقول: إن انصبغ الماء الكثير بالزعفران القليل لا يخلو من وجهين: إما أن يكون الصبغ الحادث فى الماء غير موجود إلا فى الأجزاء الزعفرانية وأجزاء الماء بحالها، وإما أن تكون أجزاء الماء استحالت أيضاً فى نفسها

١. مراراً خصوصاً، نسخة مصححة.

٢. فى تعليقه نسخة: فهذا فى الحقيقة قول بالشبح والانطباع لا غير.

إلى الصبغ كما تستحيل إلى الحر والبرد والرائحة، لا أن جوهرها داخلها، إما استحالة إلى صبغ حقيقى وإما استحالة إلى صبغ خيالى، أعنى بالخيالى كما ترى على سطح الماء شبح شىء ملقى فيه غير محاذ للبصر، وكما يتخيل من الماء أنه على لون إنائه، وذلك مما إذا كثر وعم أرى جميع وجه الماء بذلك الصبغ وهو فيه قليل.

فإن كان هذا الانصباع على مقتضى القسم الآخر^١ فلانفعة لهذا الاعتراض فى الغرض، لأن الماء يكون قد استحال أو تشبّح لا أن الصبغ القليل نفذ فى كله، وقد يستحيل كثير المقدار من كثير القوة قليل المقدار. وبالجمله إن كان حال الهواء فى استحالاته عن الأشعة هذه الحال، عرض ماسلف منا منعه، ووجب أن تكون الأشعة إذا كثرت جداً ازداد الهواء استحالة نافعة فى الإبصار. وإن كان على سبيل التأدية دون الاستحالة فطبيعة الهواء^٢ مؤدية للأشباح إلى القوابل فليؤد أيضاً إلى الإبصار.

وإن لم يكن على مقتضى القسم الثانى، بل على سبيل القسم الأول، فإننا لايمكننا أن نشك فى أن الماء متجز بين أجزاء الزعفران والزعفران متجز بين أجزاء الماء، وأن أجزاء الماء لامحالة أعظم حجماً من أجزاء الزعفران، وأن بين كل جزئين من أجزاء الزعفران متواليين ماءً صرفاً^٣، وأن هذه المياه الصرفة فى أكثر المواضع التى بين جزئى الزعفران أعظم كثيراً من أجزاء الزعفران، حتى تكون نسبة الأجزاء إلى الأجزاء إذا أخذت واحداً إلى الآخر

١. القسم الاخير، نسخة. اى القسم الثانى.

٢. وطبيعة الهواء، نسخة.

٣. مياهاً صرفة، وإن هذه المياه الصرفة، عدة نسخ.

كنسبة الكل إلى الكل. فإذا كانت كذلك كانت مقادير أجزاء الزعفران صغارا ولم يجز أن تستولى على الماء كله، فما كان ينبغى أن ينصبغ الماء بالكلية، بل هذا الوجه باطل.

وإنما يرى الماء مصبوغا كله لأحد الأمرين:

إما لأن كل واحد من أجزاء الماء وأجزاء الزعفران من الصغر بحيث لا يدركه الحس متميزا، وذلك لا يمنع أن يكون أحدهما أكثر كثيرا جدا من الآخر لأن الجسم ينقسم إلى غير النهاية فيمكن أن يكون جزء من الماء هو ألف ضعف جزء من الزعفران وهو مع ذلك فى الصغر بحيث لا يحس مفردا. فإذا كان كذلك، لم يكد البصر يفرق بين أجزاء الزعفران وبين أجزاء الماء فيرى منهما صبغا واحدا شائعا بين الأحمر والشاف، فهذا وجه.

وإنما أن تكون الأجزاء المحسوسة من الزعفران ليست على أوضاع متسامتة متوازية^١، بل إذا حصل بين جزئين من ترتيب بحال جزء من الماء محسوس القدر، فإن أجزاء أخرى من تحت تقع مواقع لو رفعت لغطت سطحا مع الأول^٢، فيكون بعضها يرى لأنه فى السطح الأعلى، وبعضها يُرسل شبحها إلى السطح الأعلى، فتتوافى الأشباح بصبغ واحد إذا الماء يؤدى لون كل واحد منها لإشفافه، فيرى الجميع متصلا فى سطح واحد، ويتخيل مستوليا على الماء ولا يكون^٣. ويصحح هذا القول قلة ما يرى من الصبغ فى الرقيق الذى لا ثحن له، وكثرة ما يرى فى الكثيف العميق.

١. كما فى النسخ التى عندنا، ولكن فى المطبوعة الحجرية: «على أوضاع متشابهة متسامتة متوازية».

٢. مع الاولى، ظاهراً.

٣. أى مستولياً.

وإن كانت النسبة متشابهة، وكانت^١ نسبة الزعفران الذى فى الرقيق إلى الرقيق كنسبة الزعفران الذى فى العميق إلى العميق فعلى هذين الوجهين^٢ يمكن أن يستولى القليل على الكثير. وأما فى الحقيقة فإن القليل لا يستولى على الكثير بالكمية، بل عسى بالكيفية المحيلة هذا.

وأما إن جعلوا^٣ الخارج ينفذ قليل نفوذ فى الهواء ولا يتصل بالمبصر، ثم الهواء البعيد يؤدى إليه ويؤدى هو إلى المبصر فإما أن يؤدى إليه الهواء لإشفافه فقط من غير استحالة، فلم لا يؤدى إلى الحدقة فيكفى ذلك مؤنة خروج الروح إلى الهواء وتعرضه للآفات، وإن كان بالاستحالة فقد قيل فى ذلك ما قد قيل ثم لم لا يستحيل من الحدقة من غير حاجة إلى الروح^٤.

١. فى تعليقة نسخة: بيان التشابه.

٢. جواب ان كانت.

٣. هذا هو القسم الرابع.

٤. أى خروج الروح.

الفصل السادس

فى إبطال مذاهبهم من الأشياء المقولة فى مذاهبهم

ولنُقْبِلَ الآن على عد بعض المحالات التى تلزمهم بحسب أوضاعهم:
فمن ذلك وضعهم أن أجزاء الخارج عن البصر تنعكس من الأجسام إلى
أجسام أخرى، فإذا رأت جسماً انعكست عنه إلى جسم آخر فرأته ورأت ذلك
الجسم الآخر المنعكس إليه، مثلاً لما وصلت إلى المرأة رأت المرأة، ثم لما
انعكست عن المرأة إلى جسم آخر رأته أيضاً معاً، فيكون شىء واحد رأى شيئين
معاً، فيتخيل أن أحد الشيئين تراه فى الآخر وتلزم وضعهم هذا مباحثُ عليهم.
من ذلك أن انعكاس هذا الشعاع هو عن الصلب أو عن الأملس أو عن
مجتمعهما، لكن هذا العكس مما قد يروونه يقع عن أملس غير صلب مثل الماء
فليست الصلابة هى الشرط، بل بقى أن يكون السبب فيه هو الملاسة. فإذا كان
السبب فيه هو الملاسة، فلا يخلو إما أن يكفى لذلك أى سطح أملس اتفق، أو
يحتاج إلى سطح متصل الأجزاء أملس. فإن كان الشرط هو القسم الثانى لم يجز
أن ينعكس عن الماء، لأنه لا اتصال لسطحه عندهم لكثرة المسام التى يضعونها
فيه التى بسببها يمكن أن يُرى ما وراءه بالتتمام، وإن كان ليس من شرطه الاتصال

فيجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة، لأن سبب الخشونة الزاوية^١ أو ما يشبه الزاوية مما يتقرر عن الحُدبة. ولا بد في كل ذى زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون أملس، وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية أو انتهت قسمة من السطح إلى أجزاء ليست بسطوح، وكلاهما محال. فإذا نزل جرم فمؤلف السطح من سطوح مُلّس، فيجب أن يكون عن كل سطح منها عكس. أو يقال^٢ أمران: أحدهما أن السطوح الصغار لا ينعكس عنها الشعاع، والثاني أن السطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع إلى جهات شىء فيتشذب^٣ المنعكس. ولا ينال شيئاً لعدم الاجتماع.

فأما القسم الأول فباطل، فإن من المعلوم أنه إن كان يخرج من البصر جسم حتى ينتشر في نصف كرة العالم دفعة أنه يكون عند الخروج في غاية تصغر الأجزاء وتشتتها، وأنه إذا انعكس فإنما يلاقى كل جزء صغير منه، وكل طرف خط دقيق منه لا محالة جزءاً مساوياً له وينعكس عنه ولا ينعف ولا يضر في ذلك ما وراءه، عسى أن اتفق أن كان السطح الأملس الذى يلاقيه أصغر منه لم ينعكس عنه.

لكننا إذا تأملنا لم نجد هذا المعنى هو السبب والشرط في منع الانعكاس في الأشياء الموجودة عندنا^٤ لأنه قد يتفق أن يكون شىء خشن نعلم يقيناً أن لأجزائه

١. تحقيق ماهية الزاوية وبيان أنها من أى مقولة من الاعراض، ص ٨٢ من الهيأت الشفاء وج ٢، ص ٥٩.

ط ١ من الاسفار = ج ٤، ص ١٧٦، ط ٢.

٢. قوله: «أو يقال» أى الا ان يقال فى الجواب امران.

٣. أى يتفرق.

٤. فى تعليقة نسخة: اعلم ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالتكيف ولا بالانطباع بل اذا اجتمع شرايط

التي لها سطوح مُلّس^١ مقداراً مالا نشك فى أنه أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجة ومع ذلك لا تتعكس عنها. وهذا مثل الزجاج المدقوق والملح الجريش والبلور الجريش الذى نعلم أن سطوح أجزائه مُلّس وليس بغاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج، وإذا اجتمعت لم ينعكس عنها الشعاع، بل ولا من أشياء أكبر من ذلك أيضاً.

ثم من البعيد أن تقبل الأجرام الكثيفة الأرضية تجزيئاً إلى أجزاء أصغر من الأجزاء التي يقبل إليها الجسم الشعاعى التجزى، حتى يوجد جزء للكثيف أصغر مما ينقسم اللطيف إلى مثله.

ثم إن كان علة العكس عن الأملس عدم^٢ المنفذ وهناك حفز^٣ من ورائه، فذلك موجود للخشن^٤. وإن كان لاحافز من ورائه ولاعدم منفذ فليس يجب أن

→ الابصار يحصل للنفس علم جزئى بالمبصر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريق البصر كما ذهب اليه جماعة من حكماء الاسلام وليس مقصد افلاطون وارسطو واشباههما ايضاً من القدمات الا هذا المعنى كما قاله المعلم الثانى الا ان هذا العلم لما كان حصوله بتعلق نور النفس وشعاعها من طريق البصر لشيء خارج منه بتوسط الهواء عبّر عنه قوم بخروج الشعاع من البصر وتكثيف الهواء ولما كان انما يحصل للنفس وينكشف بهذا الوجه من طريق البصر شيخ المرئى وظاهره دون باطنه وكنهه عبّر عنه آخرون بحصول الشيخ كما هو رأيهم ودأبهم فى التعبير عن اكثر مقاصدهم وتفسير معاذم مطالبهم لكنه خفى على اكثر الناس ذلك لقصور بصائرهم فضّلوا انفسهم واضلوا كثيراً ونسبوا الى العلماء منكراً من القول وزوراً. نقل من ازهار الحكم.

١. مُلّس جمع املس مثل صُفر وُحمر جمع اصفر واحمر.

٢. عدمه المنفذ، نسخة.

٣. حفزه يحفزه دفعه من خلقه.

٤. فى تعليقه نسخة: يعنى ان الانعكاس عن الاملس اما ان يكون لعدم المنافذ والحفز من خلف او لابل بمجرد الملاسة. فعلى الاول يلزم ان يعمّ الخشن لعموم علته. والثانى باطل لان الملاسة ليست من الهيئات الفاعلة حتى يغيّر ما يلاقيها ولاهى من القوى الدافعة عن اجسامها حتى دفع الشعاع عن

ينعكس عن شيء، فإن الجسم لا تكون له بالطبع حركات مختلفة، بل بالقسر. وأنت تعلم أنه إذا كان المضيء قد أماله بالطبع^١ فلا ينعطف الا بالقسر.

ثم الملاسة ليست من الهيئات الفاعلة في الأجسام فتغير طبيعة ما يلاقيها، ولا هي من القوى الدافعة عن أجسامها شيئا حتى تقسر الأجسام إلى التباعد عنها، ولو كانت الملاسة علة لتباعد الجسم عن الجسم لكان تبعد ما بينهما وإن تماسا على أي وضع كان، ولكان يجب أن ينعكس البصر عن المرأة التي يلامسها الشعاع الخارج مخطوطا عليها لا إذا لاقاها بالطرف فقط.

وإن كان السبب في الانعكاس هو الحفز من خلف أو التوتو كما يعرض للكرة، وجب أن ينعكس عن كل صلب لا منفذ فيه وإن لم يكن أملس. وأما على مذهب أصحاب الأشباح فلذلك^٢ وجه، وهو أنهم يجعلون الملاسة علة لتأدية الشبح، وكل ملاسة عظمت أو صغرت فهي علة لتأدية شبح ما. لكن الأشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميّزها البصر، فلا تحس. فإن الجرم الخشن تختلط فيه الظلمة بالنور فيظلم كل غور، ويكون كل نتو أصغر من أن يؤدى شبحا يميز بالحس ولو كان متصلا لم يعرض ذلك. فأما أصحاب العكس فهذا الصغر ليس بعذر لهم في عدم العكس عنه.

وأما إن لم يجعلوا العلة الصغر^٣، بل التشذب فإن هذا التشذب موجود أيضا عن

→ اجسامها ولا يمكن ان ينعكس الشعاع بطبعه فان الجسم بطبعه لا يقتضى الحركة الى جهات مختلفة وان فرضت الملاسة دافعة لزم ان يدفع الشعاع على اى وضع يلاقى الاملس لان الشعاع اذا وقع على المرأة بخط من السطح لا يخط على السطح لم ينعكس ألبتة. كذا في التلخيص.

١. قوله: «قداماله» وفي نسخة مصححة قد ناله (من النيل) كباعه.

٢. اى منع الصغر.

٣. في تعليقه نسخة: اشارة الى الجواب عن الامر الثانى.

المرايا المشكلة أشكالا ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم بالتمام مما يعلم فى علم المرايا. وعسى أن لا يكون العكس عن الخشن يبلغ فى تشدّبه للشعاع ما يبلغه تلك المرايا، بل تراكت خطوط منه على نقطة واحدة، فهذا أحد المباحث.

والبحث الثانى أنه ينعكس عن الماء وقتا وينفذ تحته وقتا وكذلك عن البلور، فيجب إذن أن يدخل أحد الأمرين نقصان عن الآخر إما أن يكون المبصر تحت الماء لا يرى صحيحا، بل ترى منه نقط عند الحس متفرقة لاصورة كاملة، أو المنعكس إليه لا يرى بالتمام، بل ترى منه نقط عند الحس متفرقة لاصورة كاملة وإن رأى أحدهما أتم رؤى الاخرى بحسبه أنقص، وليس الأمر كذلك.

والبحث الثالث هو أن المنعكس عن الشيء الذى قد فارقه وواصل غيره ثم ترى به صورتها معا لا يخلو إما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع أو توجب. فإن كانت لا توجب فكيف لانرى ما أعرضنا عنه و فارقه الشعاع، فإننا لانعرف هناك علة إلا أن الشعاع استبدل به موقعا غيره. وإن كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة عنه ففى الوقت الواحد كيف ترى المرأة والصورة معا، فإن كان القائم^١ على المرأة من الشعاع يرى صورة المرأة والزائل عنه إلى شيء آخر يرى صورة ذلك الشيء، فقد اختص بكل واحد من المبصرين جزء من الشعاع فيجب أن لا يُرى معا، كما أن الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو فى فتح واحد من العين^٢ معا لا يوجب أن يتخيل المرئى من زيد مخالطا للمرئى من عمرو.

١. اى الشعاع القائم. وقوله: «من الشعاع» بيان للقائم.

٢. «من العينين» نسخة كما فى المباحث للفخر ايضا ج ٢، ص ٣١١.

فإن قيل: إن السبب^١ فيه أن ذلك الشعاع يؤدي الصورة من طريق ذلك الخط إلى النفس فيكون خط واحد يؤديهما معا وما يؤدي من خط واحد يرى واحدا في الوضع^٢.

قيل: أما أولا فقد أبطلت مذهبك ومنعت أن يكون الخط الخارج مبصرا من خارج، بل مؤديا؛ وأما ثانيا فإنه ليس يمتنع أن يخرج^٣ خط ثان يلاقى الخط المنعكس ويتصل به، فإن كان إنما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم تحس القوة التي في العين لا الخارجة، فحينئذ كان يجب أن يرى الشيء من الخططين معا فترى الصورة مع صورة المرأة ومع غير تلك الصورة، وكان يجب أن يتفق مرارا أن يرى الشيء متضاعفا لا بسبب في البصر ولكن لاتصال خطوط شتى بصريّة بخط واحد، وهذا مما لا يكون ولا يتفق، فإنما يمكننا أن نرى الشيء في المرأة ونراه وحده إذا كان مقابلا للبصر، وأما إذا لم يكن مقابلا فإنما نراه في المرأة فقط.

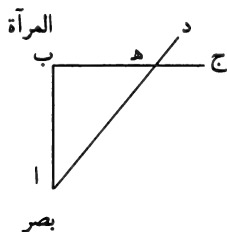
فليكن على أصلهم^٤ «ا» نقطة البصر^٥ و«ب» موضع المرأة وليكن خط «ا-ب» خرج من البصر ثم انعكس إلى جسم عند «ج». وليخرج خط آخر وهو «ا-د»

١. أى إن قيل: إن السبب في ذلك أن الشعاع يؤدي صورتي المرأة وما يرى فيها إلى النفس من طريق خط واحد هو الذي على المرأة لاتصاله بخط الانعكاس فيريان متحدين في الوضع.

٢. وماتأدى من خط واحد رؤى واحدا في الوضع. نسخة مصححة.

٣. أى من العين.

٤.



ويقطع خط «ب - ج» على «ه» ويتصل به هناك. فأقول يجب على أصولهم أن يكون شبح «د» يرى مع شبح «ج» و «ب» و يرى شبح «ج» من طرفى «ه» و «ب» من خطى «ه ا» و «ب ا».

وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط^١ الخارجة من الأبصار إما أن تكون متصلة وإما أن تكون متماسة، فإن كانت متصلة وكان من شأن بعضها كما فرضناه أن يقبل الأثر مع بعض إذا اتصلت حتى يؤدى^٢ إلى الحدقة، وكان الأثر فى كلية الجرم الشعاعى نفسه لافى سطح منه مختص بجهة، وليس ذلك من التأدية اختياريا ولاصناعيا، بل طبيعيا، فإذا حصل المنفعل^٣ ملاقيا للفاعل^٤ الذى يفعل بالملاقاة وجب أن ينفعل عنه. فإن الحكم فى خروج التهيّات الطبيعية التى فى جواهر الأشياء إلى الفعل هو أن تكون طبيعة التهيؤ موجودة فى ذات المنفعل وإن لم تكن بسبب شىء من طبيعة الفاعل، والأمر الذى عنه الفعل موجودا فى ذات الفاعل، وإن لم يُوجد مثلا فى المنفعل. وإذا حصل ذلك لم يتوقف الخروج إلى الفعل إلا على وصول أحدهما إلى الآخر. فإذا وصل الفاعل إلى المنفعل وارتفعت الوسائط، وهذا فيه قوة الفعل وذاك فيه الانفعال، وجب الفعل والانفعال الكائن بينهما بالطبع على أى نحو كان الاتصال، ولم يكن للزاوية الكائنة بحال معنى، ولا لفقدان المنفذ وفناء المشف عند المرأة أثر. فإنه سواء فنى المنفذ واتصل به خطوط أو كان غير فان واتصل به خطوط، فإن الفاعل يجب أن يفعل والمنفعل يجب أن ينفعل.

١. أى الخطوط الشعاعية.

٢. حتى يؤدى كما فى ثلاث نسخ. حتى تؤدّيه كما فى نسخة.

٣. وهو الخط الثانى ههنا.

٤. وهو الخط الاول ههنا.

فإن كان الشبح والأثر^١ مثلاً ليس في الجرم الشعاعى الممتد نفسه^٢ ولكن في سطح منه أو نقطه^٣ هى فناؤه ونهايته، وليس فى جهة ذلك الخط^٤ بحيث يتصل به ذلك الخط من تلك الجهة فينفعله عنه، بل على غير امتداد ذلك الخط، فيجب أن

١. قوله: «فإن كان الشبح والأثر...» أقول: عبارة الفخر الرازى فى المباحث المشرقية هكذا: «وإن كان الأثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب أن لا ينفعله ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس إلى الطرف الآخر من غير انفعال الأجزاء فى الوسط، وكان يجب أن يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال» انتهى (ج ٢، ص ٣١٢). ولا يخفى عليك أن الفخر بين المراد ملخصاً ورأينا نقل كلامه مفيداً لفهم كلام الشيخ.

ثم إن الشيخ أكثر التدقيق فى المقام حيث قال: «وليس فى جهة» الخ. يعنى وليس ذلك الجرم الشعاعى فى جهة ذلك الخط أى خط «ا هـ» بحيث يتصل به أى بذلك الجرم الشعاعى. وإن شئت قلت بخط «ا هـ» والمآل واحد. ذلك الخط فى تلك الجهة أى خط «ا ب ج» فيتصل به فى «هـ». فعلى هذه الدقة يخرج هذا الجرم الشعاعى من «ا» وهى نقطة البصر وينتهى إلى «ج» ويماسه بنقطة منه أو بسطح منه. ثم يقال بعد هذا فيجب أن لا ينفعله الخ.

وقوله: «بل على غير امتداد ذلك الخط» يمكن أن يكون اضراًباً عن ليس الثانى. أى بل يكون ذلك الجرم الشعاعى على غير امتداد ذلك الخط وهو خط «ا هـ». أو يكون اضراًباً عن ليس الاول، أى يكون الأثر والشبح على غير امتداد ذلك الجرم الشعاعى بل فى طرف منه. فتبصر.

قال بهمنيار فى «التحصيل»: نقطة فإن كان الشبح والأثر ليس فى الجرم الشعاعى الممتد نفسه ولكن فى سطح منه أو نقطة هى فناؤه ونهايته وليست إلى جهة ذلك الخط فيجب أن لا ينفصل ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من السطح الملامس إلى السطح الثانى دفعة من غير انفعال للأجزاء فى الوسط وذلك محال لأن المتصل لا مقطع له بالفعل أو وجب أن يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية ألبتة لأن لنقط الزاوية اعراضاً عن الاستقامة وهذا مما لا يقال. وبين أن انفعال خط «هـ» من خط «ج هـ» كانفعال. خط «ا ب» من «هـ ب» بل هو اقرب وأولى لأنه على خط الاستقامة.

وقال الرازى: وإن كان الأثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب أن لا ينفعله ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس إلى الطرف الآخر من غير انفعال للأجزاء فى الوسط أو كان يجب أن يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال.

٢. تأكيد للجرم.

٣. أى الشبح والأثر فى نهايته فقط.

٤. أى خط: «هـ ا».

لا ينفعل^١ ما بين أول الخط وآخره، بل يقع الشبح من السطح الملامس إلى السطح الثانى دفعة^٢ من غير انفعال الأجزاء فى الوسط. وذلك لأن المتصل لا مقطوع له بالفعل^٣، أو وجب أن يكون الأداء^٤ على الخط المستقيم ولا يؤدى على زاوية البتة، لأن لنقطة الزاوية إعراضاً عن الاستقامة وهذا مما لا يقال.

فبين من هذا أن انفعال خط «ها» من خط «جها» كانفعال خط «بأ» من خط «هـب» بل هو أولى وأقرب. فيجب أن يتأدى شبح «ج» من كلا خطى «ها، ب أ» فيجب أن يرى «ج» حينئذ لاشيئاً واحداً بل شيئين اثنين. وأيضاً يجب أن يتأدى شبح «د» مع شبح «ج» و يضعون أن شبح «ب» متأد مع شبح «ج»، فيجب أن ترى الأشباح الثلاثة معاً، وجميع هذا غير كائن.

وعلى هذا القياس إن كانت^٥ متماسة فإنها إن كان كل جزء منها يقبل الأثر بجميع جرمه وجب بمماسسته الفعل و التأثير فى الذى يليه، وإن كان لا إلا فى السطوح التى تقابل المبصر^٦ لم يجز فى شىء من الزوايا

١. أى على تقدير أن الأثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط.

٢. فى تعليقة نسخة: أى على سبيل الطفرة وهى محال.

٣. فى تعليقة نسخة: قوله: «لا مقطوع له بالفعل» حتى يقال لا يقع الشبح من السطح الملامس الى السطح الثانى لانقطاع الخط وعدم اتصال الخط بالبصر وهذا الوقوع محال لان الشبح لا يجوز أن يطفى بل يجب أن يعبر عن الوسط واذ عبر عن الوسط فالوسط لامحالة ينفصل عن الشبح اذ المراد انه لما لم يكن بين السطح الملامس والسطح التالى انقطاع وفرض ان الشبح يقع من الملامس الى الثانى فلا محالة عبر عن الوسط من غير انفعال الوسط عنه وذلك محال.

٤. فى تعليقة نسخة: هذا على تقدير فرض الشبح فى نهاية الخط الشعاعى التى يقع على سطح المرآة أى فى السطح الذى مقابل للبصر ولا يكون للشبح اثر فى الخط الانعكاسى اصلاً.

٥. أى الخطوط الشعاعية.

٦. قوله: «وان كان لا إلا فى السطوح التى تقابل المبصر». أقول هكذا كانت العبارة فى النسخ المصححة

التي تقع حادثة عن ذلك السطح أن يتأدى منها المبصر إلى البصر.
 فإن سئلنا نحن: أنكم ما بالكم توجبون أن تقع تأدية هذا الشبح على الاستقامة
 أو على هيئة ما وقوعا إلى بعض الأبصار المماسية له دون بعض.
 فنقول: أما نحن بالحقيقة فلا نقول: إن الهواء مؤدّ على أنه قابل شيء البتة من
 الرسوم والأشباح من شيء ليحمله إلى شيء، بل نقول: إن من شأن النّير أن يتأدى
 شبحه إلى المقابل له إن لم يكن بينهما عائق هو الملون، بل كانت الوساطة بينهما
 مشقة. ولو كانت الوساطة قابلة أولا ثم مؤدية^١ لأدّت إلى الأبصار كلها كيف كان
 وضعها^٢ كما تؤدّي الحرارة إلى الملامس كلها كيف كان وضعها.
 ثم من الأمور التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضوع هو أن كثيرا
 ما نرى الشبح وذا الشبح معا دفعة واحدة ونراهما متميزين، أعني أنا
 نرى في المرأة شبح شيء ونراه أيضا بنفسه من جانب وذلك معا، وعسى
 أن ذلك إنما يقع بسبب خطي شعاع أحدهما يصير إليه بالاستقامة، والآخر
 على زاوية عكس. ولأن الواقعين على الشيء اثنان^٣، فمن جهة ذلك نراه

→ التي عندنا. وكلمة «يؤثر» زائدة. والصواب بدونها. ومعنى العبارة هو هكذا: أي وإن كان كل جزء منها
 لا يقبل الاثر بجميع جرمه إلا في السطوح التي الخ.
 ثم، السائل في قوله: «فإن سئلنا نحن» أصحاب الشعاع، والمسئول أصحاب الانطباع، وهم يقولون إن
 الهواء مؤد على الاستقامة أو على هيئة ما شبح المرئي إلى البصر.
 ثم، اعلم أن عبارات التحصيل في المقام مطابقة للشفاء وهو نقل العبارة المذكورة أيضاً هكذا: «وإن كان
 لا إلا في السطوح التي...» ص ٧٧٥، ط ١.

١. يكون المشف مؤدياً بمعنى أنه شرط لحصول الابصار (ج ٢، ص ٢٩٤ من المباحث المشرقية).

٢. في تعليقه نسخة: ولكن ليس كذلك والوساطة لا تكون قابلة بل تكون مؤدية.

٣. قال الرازي في المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣١٢: «أما إن يكون ذلك بسبب أنه وقع شعاعان على

اثنين فنحصل الآن هذا هل هو ممكن أو ليس بممكن.

فنقول: إن وقوع جزئين على المبصر لا يوجب أن يرى الشئ الواحد اثنين، فإن الشعاع عندهم كلما اجتمعت أجزائه على المبصر وتراكت كان إدراكها إياه أشد تحقيقاً وأبعد عن الغلط فى العدد. والخصوم معترفون بهذا ولا يوجبون أن شعاعاً واحداً إذا رأى الشئ وحده كان واحداً، فإن وقع عليه شعاع آخر واتصل به صار فى الرؤية بسببه غلط. على أنه لا يمكن أن يلمس شيئاً واحداً شعاعان معا لاشعاعاً أصلياً ولا شعاعاً أصلياً وعكسي. والشعاع جسم على مايروونه، لأن الجسم لا ينفذ فى الجسم، بل يجوز أن يقع شعاع على شعاع.

فإن سلكتنا هذه السبيل لم يكن الإبصار بكليهما على سبيل اللمس؛ بل يكون أحدهما يلمس والآخر يقبل منه، وسواء كان الشعاعان طرفى خطين خرجا على الاستقامة أو أحدهما والآخر من جانب العكس.

فإن كان هاهنا فليس وقوع شعاعين على واحد مطلقاً، بل بالشرط^١ وهو أن أحد الشعاعين وقع عليه وحده^٢، والشعاع الثانى أيضاً وقع معه على غيره.

→ المرئى او لان احدهما اتصل به على الاستقامة والاخر اتصل به منعكساً عن المرآة والاول باطل لوجهين:

اما اولاً فلان وقوع الشعاعين على المرئى لا يوجب ان يرى الواحد اثنين فان الاشعة عندهم كلما تراكت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقاً وأبعد عن الغلط فى العدد والخصوم معترفون بذلك. واما ثانياً فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئاً واحداً لان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ فى الجسم. والقسم الثانى باطل بمرأتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهى واقعة على الاثنتين جميعاً فلا يمكن ان يجعل احد الشعاعين مؤدياً للشبح والاخر لذى الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرک واحد فكان يجب ان يكون الادراك منهما واحداً وليس كذلك». و راجع ايضا ص ٧٧٦ من التحصيل لبهمنيار.

١. بل بشرط، نسخة.

٢. فى تعليقه نسخة: وهذا هو الشق الذى اشار اليه سابقاً بقوله: «وعسى ان ذلك انما يقع بسبب خطى

وهذا القسم يبطل بمرأتين توضعان متقابلتين، فإن الأشعة لا تفترق فيهما^١ من هذه الجهة، بل كل شعوب شعاع فهو واقع على الاثنين جميعا. ومع ذلك فإن البصر يرى كل مرآة وشبحها دفعة. والشعاغان هاهنا لا يفترقان، ولا يجوز^٢ أن يؤدّى شعاع شبحا والآخر غير ذلك الشبح، فإن كل واحد منهما أدرك ما أدرك الآخر والمدرّك واحد فيجب أن لا يكون الإدراك والأداء اثنين، بل يجب أن يأتي البصر صورة كل مرآة مرة غير مكررة. وإن تكررت بسبب العكس^٣ وكان لذلك

→ شعاع احدهما يصير اليه بالاستقامة والاخرى على زاوية عكس».

١. اى لا تفترق في الادراك والتأدية. وفي نسخة: لا تفترق بينهما.

٢. فلا يجوز ان يؤدى، كما فى عدة نسخ.

٣. قال الرازى فى المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٢٤: «فان قيل اذا اتصل بالمرأتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان نرى شبح كل واحدة منهما فى الاخرى. فنقول وان سلّمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة:

الاول ما السبب فى ان كل واحدة من المرأتين تتأذى عنها اشباح كثيرة حتى نرى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة «ا» الى مرآة «ب».



رأينا «ب» فى «ا». ثم اذا انعكس من «ب» الى «ا» رأينا «ا» فى «ب» ثم اذا انعكس مرة اخرى من «ا» الى «ب» رأينا «ب» فى «ب» مرة اخرى فحينئذ قد رأينا شبح «ب» مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به فى المرأتين على وجه واحد وهو الانعكاس.

والثانى ما بال المرأتين يرى شبح كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر فان قالوا الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدقّ وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئى فنقول ذلك باطل من وجوه ثلاثة:

اما الاول فان كل ما ذكرتموه يقتضى ان تكون تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكت ان لا تصير كخط واحد

وجه وعذر متكلف لنسامح فى تسليمه، فلا يجب أن يقع تكرار بعد تكرار فما بال كل واحدة من المرأتين تتأذى عنها أشباح كثيرة حتى ترى المرأة الواحدة مرارا كثيرة، مرة واحدة ترى نفسها كما هى ومرارا كثيرة جدا شبحها.

فإن قلنا: إن الشعاع لما انعكس من هذه المرأة إلى الأخرى رأى الأخرى فى هذه المرأة، ثم لما انعكس مرة أخرى إلى الأولى رأى الأولى فى هذه الأخرى، فإذا انعكس مرة أخرى فلم لا يرى كما رآه مرة أولى، إلا أن يقولوا إن الأول رآه

→ بل تبقى خطوطاً معطوفة موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز.

وأما الثانى فلأن الموجب لأن يرى الكبير صغيراً تصغر زاوية الشعاع ومعلوم أن البعد المنعرج لا يؤثر فى تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

وأما الثالث فلأن ما قالوه يتطّل بما إذا بعدنا المرأة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً إذا انعكس الشعاع من «ا» الى «ب» ثم من «ب» الى «ا» هكذا اربع مرات والبعد بينهما شبران فالذى قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلو انا بعدنا المرأة عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه.

والوجه الثالث فى الجواب عن السؤال الاول ان الصورة الماخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لها بسبب المادة. اما الاول فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة فى الماهية. والثانى ايضا باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذا يمتنع ان تكون الصورتان اثنتين فضلاً عن ان تكونا مختلفتين. واما عند اصحاب الاشباح فالشناعة غير لازمة لانه الصورتين ماخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثانى الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعاً من القبول والفاعل لها نوعاً من الفعل.

والرابع انه اذا اتصل بالمرئى شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثانى لا ينفذ فى الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيئاً من اجزاء المرئى غير مالمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشئ واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئى والثانى يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثانى يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس».

١. جواب ان قلنا.

بجزء^١ والآخر رآه بجزء آخر. فإن كانت الأجزاء مؤدية لا رائية فليس تؤدى أشياء أخرى، بل ذلك الشبح بعينه واختلاف وقوعها عليه بعد كونه واحدا بعينه لا يوجب اختلافا في الرؤية. فقد بينا ذلك أيضا، فإن عندهم أن أجزاء المنعكس تتجاذ على المبصر^٢ المنعكس عنه اجتيازاً، فيجب أن تتبدل صورته في تلك الأجزاء. ومع ذلك فليس يجب من تبدلها عليه أن تزيد في عدد ما يدرك أولاً وثانياً إذ كان ما يؤدى من الصورة واحدة^٣، وإن كانت الأجزاء بأنفسها رائية وجب ما قلنا في امتناع رؤية شبح المنعكس إليه^٤ في شبح المنعكس عنه. ثم لم يجب أن يرى الأشباح عن قليل^٥ وقد صغرت^٦.

فعسى أن يقولوا: إن الشعاع إذا تردد طالت مسافته فرأى كل مرة أصغر ففارق الأول الثانى بالصغر، فيجب أن يكون أولاً الخطوط الشعاعية إذا تراكمت لا تكون كخط واحد أغلظ وأقوى من الأول، بل تبقى خطوطاً معطوفة موضوعة بعضها بجانب بعض محفوظة القوام لا تتحد. وهذا^٧ الحكم عجيب. وبعد ذلك^٨ فإنهم لا يجدون للصغر^٩ بالبعد المنعرج من عند عدد^{١٠} الزاوية ما يوجد للبعد المستقيم.

١. من الشعاع.

٢. فى تعليقة نسخة: أى غير لاثين عليه.

٣. واحداً، نسخة.

٤. فى تعليقة نسخة: أى بالتمام بل يتبدل صورة المنعكس اليه كما ان اجزاء شعاع المنعكس تتجاذ على المبصر المنعكس عنه ولم ير المنعكس اليه بالتمام.

٥. أى عن بُعد قليل.

٦. فى تعليقة نسخة: كما يرى فى المرايا المتقابلة كذلك.

٧. أى عدم الاتحاد.

٨. أى ثانياً.

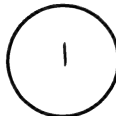
٩. للتصغر، نسخة.

١٠. المنعرج من تحدد الزاوية، نسخة. وفى تعليقة نسخة: ومعلوم ان البعد المنعرج لا يؤثر فى تصغر

ثم ما يقولون فى ذلك المرئى بعينه؟، فإنه إذا بُوعِد به أضعاف ماتقتضيه المساحة بين الانعكاسات لم ير بذلك الصغر. مثلاً إذا انعكس البصر^١ من مرآة «ا» إلى مرآة «ب» فرأى صورة «ب» فى مرآة «ا» ثم انعكس البصر من مرآة «ب» إلى مرآة «ا» فرأى صورة «ا» فى مرآة «ب»، ثم انعكس البصر من مرآة «ا» إلى مرآة «ب» فرأى صورة مرآة «ا». ثم كذلك رأى صورة «ب» فى مرآة «ا» والبعد بينهما شبران فيجب أن يكون ما قطعه الشعاع من مسافة المنعرجة مابين العين وإحدى المرآتين ثمانية أشبار. ولو أننا بعدنا مرآة ب من مركزها عشرة أشبار فما فوقها لم يكن نراه بذلك الصغر. على أن العجب فيما ذكرناه هو من افتراق الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته، والمأخوذة عنه بالعكس، أو المأخوذة عنه بعكسين، فإن جميع ذلك متفرق عند البصر. والصورتان المأخوذتان هما عن مادة واحدة فى قابل واحد فبماذا تفترقان. لأن افتراق الصور إما بالحدود والمعانى وإما فى القوابل؛ والصورتان معنيهما واحد وحاملهما الأول واحد^٢، وقابلهما الثانى واحد، فيجب أن

→ الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

١.



٢. الحامل الاول هو المادة الخارجية، والحامل الثانى هو الذهن. فراجع: ج ٤، ص ٥٧، ط ١ ج ٨،

ص ٢٣٤، ط ٢ من الاسفار.

لا تكونا اثنين.

أما على مذهبنا، فإن هذه الشناعة غير لازمة، لأن الصورتين عندنا مأخوذتان عن قابلين: أحدهما حاملهما الأول^١، والثاني الجسم الصقيل القابل لشبههما نوعاً من القبول والفاعل^٢ بصورهما في العين نوعاً من الفعل.

ثم العجب^٣ في أمر الشعاع بعد الشعاع، فإنه إن كان الأمر على ما قلنا من أن الشعاع الثاني لا يجب أن ينفذ في الأول، بل يماسه من خارج فكيف يلامس الشعاع المنعكس المرئي^٤ فرآه^٥، وإنما يلامس ما غطّاه من لامسه السابق.

فإن كان يرى ما رآه ذلك بحسب الانفعال منه وقبول ما قبله بسبب الاتصال به، بطلت شريطة الانفعال على الزاوية المعينة، وكان أيضاً إنما أدرك ما أدرك الأول لاشيئاً غيره^٦ بالعدد بوجه من الوجوه، وإن كان كل يلامس شيئاً من أجزاء الشيء غير ما يلامسه الآخر، فليس ولا واحد منهما بمستقصى الإدراك ولا إدراكهما لشيء واحد^٧.

١. في تعلية نسخة: الحامل الاول هو الشعاع الذى يقع على المرئى مستقيماً والحامل الثانى هو الشعاع الذى يقع على المرئى منعكساً.

٢. أى ذلك الجسم الصقيل.

٣. في تعلية نسخة: هذا الايراد ايضاً على تقدير رؤية الاشباح فى المرايا المتقابلة.

٤. مفعول يلامس.

٥. فيراه، نسخة.

٦. في تعلية نسخة: والحال انه ليس كذلك.

٧. بل جزء من شيء واحد.

الفصل السابع

فى حلّ الشُّبه التى اوردوها وفى اتمام القول فى المبصرات التى لها أوضاع مختلفة من مُشَفَّات ومن صقيلات

فلنحلّ الآن الشبه المذكورة^١. فأما ما تعلّقوا به من أن القرب يمنع الإبصار وأن انتقال الألوان والأشكال عن موادها مستحيل، فهذا إنما كان يصح لهم لو قيل: إن الإبصار أو شيئاً من الإحساسات إنما هو بنزع الصورة عن المادة على أنه أخذ نفس الصورة من المادة ونقلها إلى القوة الحاسة. وهذا شيء لم يقل به أحد، بل قالوا إن ذلك على سبيل الانفعال. والانفعال ليس أن يسلخ المنفعل قوة الفاعل أو كيفيته، بل أن يقبل منه مثلها أو جنسها غيرها.

١. تعرض الرازى للرد على القائلين بأن الابصار لاجل خروج الشعاع فى المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٩٦: «أنا ما نقول انه تنتقل الصورة من المحسوس الى الحس بل نقول ان البصر يقبل فى نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التى له والمحسوسات التى لاتحس الا مع المماسه كاللمس والذوق فليس يسلّب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء ما لاينفعل الا عن الملاقى ومنها ما لاينفعل الا عن المحاذى مثل الابصار فانه لاحتياجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئى مضيئاً وكلاهما لا يوجدان عند ملاقاته الحاس والمحسوس فلاجرم يمتنع ان ينفعل عن الملاقى بل لاينفعل الا عن المحاذى ولما لم يكن على فساده حُجّة لم يجب انكاره».

ونحن نقول: إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي فيه لاعتين صورته، وهذا الذي يُحسّ أيضا بالتقريب كالمشموم والملبوس فليس يسلب الحاسّ بذلك صورته، بل إنما يوجد فيه مثل صورته.

لكن من الأشياء ما إلى الانفعال منه سبيل بالملاقاة، ومنها ما إذا لوقى انقطع عنه شيء يحتاج إليه حتى يؤثر أثره، وهو في هذا الموضع هو الشعاع المحتاج إلى اتصاله بالصورة المرئية في أن يلقى ذو الصورة شبها من صورته في غيره مناسبا لما نراه إلقائه شبهه المؤكد إذا اشتد عليه الضوء، حتى أنه يصبغ ما يقابله بصبغه قاراً فيه^١ متحققا إذا كان ما يقابله قابلا لذلك ولو بتوسط مرآة أيضا، ومع الاحتياج إلى استضاءة المرئي فإنه يحتاج أيضا إلى متوسط كالألة تُعينه عليه وهو الإشفاق، وأن يكون للمقدار منه حد محدود لا يقع الأصغر منه فيه.

ومن الدليل على أن المدرك يأخذ شبها من المدرك ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء، أفترى أن ذلك المتخيل هو صورة الشيء في نفسه، وقد انتقل إلى الخيال وتجرد تجرد الشيء عن صورته، كلاً بل هو شيء غيره مناسب له.

وأياها فإن بقاء صورة الشمس في العين مدة طويله إذا نظرت إليها ثم أعرضت عنها يدلّك على قبول العين للشبح، وكذلك تخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة، ولا يمكنك أن تتخيل ذلك وتراه إلا أن ترى امتداداً ما، ولا يمكن أن ترى امتداداً من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير أن تتخيل الشيء في مكانين.

١. كما في نسخنا كلها. وفي المطبوعة بمصر: «فأذا».

فيجب أن يكون لكون^١ القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك، وكون النقطة على طرف من المسافة التى تستدير فيها وعلى طرف آخر، وامتدادها فيما بين ذلك، متصور الشبح^٢ عندك. وليس ذلك بحسب آن واحد، فوجب إذن أن يكون شبح ماتقدم مستحفظا بعده باقيا عقيبه، ثم يلحقه الإحساس بما تأخر ويجتمعان امتداداً كأنه محسوس. وذلك لأن صورته راسخة وإن كانت القطرة أو النقطة قد زالت عن أى حدٍّ فرضت ولم تبق فيه زماناً.

وأما ما ذكره من أمر النور الذى يتخيّل بين يدي العين، فالسبب فى غلظهم به أن ذلك عندهم ليس يكون إلا على وجه واحد^٣، حتى ظنوا أنه لا يجوز أن تكون العين شيئاً له فى جوهره ضوء كالأشياء اللوامع التى ذكرناها فيما سلف. فإذا كانت ظلمة لمع وأضاء ما قدّامه بكيفية تؤثرها لالشئ، ينفصل عنه وكأنه لا يجوز أيضاً أن يكون الحك واللمس قد يحدث شعاعات نارية لطيفة فى الظلمة، كما يتفق من مس ظهر السنور وإمرار اليد على المِخْدَة واللحية فى الظلمة.

وقد يظهر لك أنه لا يبعد أن تكون الحدقة نفسها مما يلمع ليلاً ويضىء ويلقى شعاعها على ما يقابلها، فإن عيون كثير من الحيوان بهذه الصفة كعين الأسد والحية. فإذا كانت كذلك جاز أن ينير المظلم. ولهذا ما كان كثير من الحيوانات ترى الظلمة لإنارتها الشئ بنور يفيض من عينيها ولقوة عينها.

وأما حديث امتلاء الحدقة عند تغميض الأخرى فمن الذى ينكر أن يكون فى العصبه المجوّفة جسم لطيف هو مَرْكَب القوة الباصرة، وهو الذى يسمى الروح

١. كما فى جميع النسخ المخطوطة التى عندنا. وفى المطبوعة بمصر: «يكون تكون القطرة».

٢. خبر يكون.

٣. راجع ج ٢، ص ٢٩٠ من المباحث المشرقية. وفى تعليقه نسخة: وهو انفصال النور عن العين فقط.

الباصر^١ أنه يتحرك تارة مستبطناً هارباً وتارة مستظهرها مُحدِّقاً. فإذا غمضت إحدى العينين هربت من التعطل ومن الظلمة طبعاً، فمالت^٢ إلى العين الأخرى، لأن المنفذ فيهما مشترك على ما يعرفه أصحاب التشريح. وليس إذا امتلأ شيء من شيء، يجب أن يكون في طبع المالى بروز وخروج وذهاب فى الأرض ومسافرة إلى أقطار العالم.

وأما حديث المرأة^٣ فيلزم سؤالهم جميع من عنده أن المرأة تنطبع فيها صورة المحسوس. لكن الأجوبة التى يمكن أن يجاب بها عن ذلك ثلاثة:

جوابٌ كأنه مبنئ على مذهب مشهور، وهو أن الصورة لا تنطبع فى المرأة على الهيئة التى تنطبع الصورة المادية فى موادها وبحيث لا تجتمع فيه الأضداد، بل هذه الصورة تنطبع كليتها فى كلية المرأة، ولا بأس أن يجتمع فيها شبح بياض وسواد معا لأنهما فيها لاعلى سبيل التكيف بهما، بل كما يكون فى المعقول. والعقول تعقل السواد والبياض من غير تعاند ولا انقسام. ثم إنما يتأدى إلى البصر ما يكون على نسبة ما بين الثلاث أعنى البصر والمرأة والمبصر. ولا تتفق نسبة الجميع من كل جزء من المرأة، بل يكون جزء منها^٤ يؤدى البياض بعينه وجزء آخر يؤدى السواد بعينه ويتحدد بينهما حدّ فى الرؤية، فتكون جملة الأداء والتحدد محصلةً لصورةٍ مثل المبصر فى البصر.

وهذا الجواب مما لا أقول به ولا أعرفه، ولا أفهم كيف تكون الصورة تنطبع فى

١. فى بعض النسخ: الروح الباصرة. (والروح يذكر وتؤنث).

٢. هرب - فمال. نسخة.

٣. راجع: ص ٢٨٨ و ٢٩٤ من المباحث المشرقية. وفى تعليقه نسخة: وهو انكار انطباع الصورة فى المرأة.

٤. قوله: «بل يكون جزء منه يؤدى» هكذا كانت النسخ المخطوطة التى عندنا. وفى مطبوعة مصر: «بل يكون جزء منها يؤدى» وهو الصواب، لارجاع الضمير الى المرأة.

جسم مادی من غیر أن تكون موجودة فيه، وقد یخلو الجسم عنها وهى منطبعة فيه، وكيف یكون غیر خال عنها وهو^١ لا یرى فيه، بل تُرى صورته التى له، مع أن من شأن ذلك أيضاً أن یرى. أو كيف یكون خالیا بالقیاس إلى واقف دون واقف وهذا اشتطاط^٢ وتكلف بعيد.

ومما فيه من التكلّف أنهم لا یجعلون للشکل انطباعاً فيه. فإن جعلوا جعلوا الشکل غیر محدود، ومما فيه من التكلّف أن یجعلوا صورة السواد فى جسم من غیر أن یكون ذلك سواداً للجسم، وأن یجوزوا أيضاً اجتماع البیاض فيه فى وقت واحد ویجعلوا صورة السواد غیر السواد وصورة البیاض غیر البیاض. وأما حدیث العقل والمعقول فدعه إلى وقته.

وأما الجوابان الآخران اللذان یمکن أن یجیب بهما مجیبٌ: أحدهما متشدّد فيه والآخر مقارب فيه^٣.

فأما المتشدّد فيه فأن یرى: أما أولاً فلیس یجب إذا كان شیء یرتفع إلیه أن ینفعل شیء فى شیء أن یرتفع إلیه مثل المرأة أو المشف هاهنا ینفعل من المبدأ مثل الانفعال الذى ینفعل به الثالث، فیرى أن السیف إذا أولم به أَلَمَ، والهدية إذا سُر بها سُرَّت.

وأما ثانیاً فلیس یتبناً بنفسه ولا ظاهراً لاشك فيه أن کل جسم فاعل یجب أن یرتفع ملاقیاً للملموس، فإن هذا وإن كان موجوداً بالاستقراء فى أكثر الأجسام فلیس واجباً ضرورة أن یرتفع کل فعل وانفعال باللقاء والتماس، بل یجوز أن

١. وهى. نسخة. وفى تعلیقة نسخة: اى المرئى والمبصر الذى یرتفع فى المرأة.

٢. الشطط: الجور والظلم والبعد عن الحق.

٣. متقارب فيه. نسخة. اى مُساهلٌ فيه كما سیصرح به.

تكون أفعال أشياء فى أشياء من غير ملاقة. فكما يجوز أن يفعل مالىس بجسم فى الجسم من غير ملاقة كالبارى والعقل والنفس، فليس ببدع أن يكون جسم يفعل فى جسم بغير الملاقة، فتكون أجسام تفعل بالملاقة وأجسام تفعل لا بالملاقة.

وليس يمكن أحداً أن يقيم برهانا على استحالة هذا. ولا على أنه لا يمكن أن يكون بين الجسمين نصبة^١ ووضع يجوز أن يؤثر أحدهما فى الآخر من غير ملاقة، إنما يبقى هاهنا ضرب من التعجب كما لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها إنما يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النصبة^٢ المباينة، فكان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقة يعجب منه كما يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقة.

فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان ألبتة ينقضه فنقول:

إن من شأن الجسم المضىء بذاته والمستنير الملون أن يفعل فى الجسم -الذى يقابله إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر وبينهما جسم لالون له - تأثيراً هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل فى المتوسط شيئاً، إذ هو غير قابل لأنه شفاف. فإذا كان غير بين بنفسه ولا قام عليه برهان إلا أن يكون جسم يفعل فى مقابل له بتوسط شفاف ألبتة.

وكان هذا مجوزاً فى أول العقل ومنتزحاً بما برهنا عليه من كيفية الإدراك، وكان ذلك غير محال، فكذلك غير محال أيضاً أن يكون بدل المتوسط الواحد متوسطان: المتوسط ومتوسط آخر، وبذل النصبة والوضع نصبتان ووضعان:

١. عَلم ونشانه. نسبة، النسبة - خ ل.

٢. عَلم و نشانه. نسبة، النسبة - خ ل.

النسبة والوضع المذكوران، مع وضع ونسبة أخرى. فيكون بدل هذا المتوسط الشفاف وحده متوسط ملوّن صقيل مع الشفاف، وبدل نسبة المقابلة مع هذا المضىء والمستنير النسبة والمقابلة مع ذلك الصقيل الذى له النسبة والوضع المذكوران مع المضىء المستنير المرئى. فيكون من شأن هذا الجسم أن يفعل فى كل ماقابل مقابلاً له صقيلاً يكون مقابله فى شفيف ولو صقيل بعد صقيل إلى غير النهاية بعد أن يكونا على وضع محدود فعلاً هو مثل صورته من غير أن يفعل فى الصقيل ألبته. فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج إليهما حتّى يفعل شيء فى شيء آخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما. فإذا كان كذلك واتفق أن وافى خيال الصقيل إلى البصر وخيال الشيء الآخر معا ورؤياً معا فى جزء من الناظر واحد، ظُنَّ أن الخيال يُرى فى الصقيل بعكس ما قالوا فى الشعاعات^١.

وأما الطريق المساهل فيه فهو أنه ليس يجب أن يؤثر كلُّ شيء فى كل شيء مثل نفسه، كما يجوز أن يؤثر أيضاً مثل نفسه. فالمضىء والمستنير يجوز أن يؤثرًا فى الهواء أثراً ما، ذلك الأثر ليس أن يتشبه بتشبه مثل صورة المضىء والمستنير، بل يؤثر فيه أثراً لا يدرك بالحس البصرى أو غيره من الحواس، وكذلك يجوز أن يؤثر فى الصقيل أثراً ما إما بواسطة المشف أو بغير واسطة ثم المشف أو الصقيل يفعل فى آلة البصر أولاً، أو بتوسط فعله فى سطح الهواء الذى يليه أثراً، ذلك الأثر هو مثل صورة^٢ ما أثر فى كل واحد منهما أولاً، فيكون كل واحد من المؤثرين

١. فى تعليقه نسخة: قوله: بعكس ما قالوا فى الشعاعات، لان اصحاب الشعاعات يقولون ان الشيء الخارجى يرى فى المرآة والصقيل لا ان خيال الصقيل وخيال المرئى الخارج رؤيا معا فى جزء من الناظر واصحاب الشعاعات يقولون أنه ينبعث اسباب الرؤية من الرائى وتصل الى المرئى واصحاب الانطباع يقولون ان اسباب الرؤية تنبعث من المرئى وتصل الى الرائى.

٢. اى المضىء والمستنير.

يؤثر أثراً خلاف ما فيه، أعنى بالمؤثرين^١: المؤثر المرئى الذى يؤثر فى المشف أو الصقيل، والمشف أو الصقيل الذى يؤثر فى البصر. ومثل هذا كثير، أعنى أن يكون شىء يؤثر فى شىء أثراً خلاف طبيعته، ثم يؤثر هو فى شىء آخر مثل طبيعة الأول، مثل الحركة فإنها تحدث فى جرم سخونة فتسخن الشىء، ثم تلك السخونة تحدث حركة غير الحركة الأولى بالعدد ومثلها فى النوع.

وقد يمكن أن يشاهد هذا بمرآة ينعكس عنها ضوء ولون إلى حائط بحيث يستقر فى الحائط ولا ينتقل بحسب مقامات الناظر ولا يكون مستقراً البتة فى المرآة. وهذا المستقر يُعلم أنه وارد من طريق المرآة إلى الحائط، وهو وإن كان يرى فى المرآة فلا يرى مستقراً فيها فتكون المرآة أثرت أثراً مثل كيفية ما أثرت فيها ليس مثل كيفيته فى الاستقرار، وعلى ذلك حال البصر.

وأما حديث الانعطاف عن الماء^٢ فقد قال أصحاب الشعاع إن الشعاع إذا وقع عليه انبسط وانكسر أولاً فأخذ مكاناً أكثر ثم نفذ فراه مع أكثر مما يحاذيه. وأما أصحاب الأشباح^٣ فقد قال بعضهم: إن السبب فيه أن بعض ما يحاذى^٤ يؤدى على أنه منفذ فى المحاذاة، وبعضه على أنه مرآة، ولا يبعد أن يظن أن الجميع يؤدى على أنه مرآة، والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج.

١. من المؤثرين مؤثراً خلاف... نسخة.

٢. أى رؤية الشىء اعظم مما كان. قال شارح المقاصد ويرى الشىء فى الماء اعظم منه فى الهواء لان الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامة واما فى الماء فبعضه ينفذ مستقيماً وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فىرى بالامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز وذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء واما اذا بعد فىرى فى موضعين لكون رؤيته بالامتدادين المتمايزين.

٣. أى اصحاب الانطباع.

٤. أى بعض ما من الماء يحاذى البصر.

وقال فاضل قدماء المفسرين^١: إن البصر يعرض له لما يفوته من استقصاء^٢ تأمل الشيء أن يراه أبعد ويتفرق البصر لتأمله فيعظم شبحه.

ويمكن أن يُؤكِّد هذا القول بأن الشيء الذى اعتيد أن يرى من بُعد ما على قدر ما فإذا تخيل أبعد من حيث هو ولم يُرَ قدره القدر الذى يخيله ذلك البُعد، بل أعظم منه لأنه بالحقيقة قريب رؤى له مقداراً أعظم من المقدار الذى يستحقه بُعده فيتخيّل أعظم من المعهود.

ثم فى هذا فضل نظر يحتاج أن يظن له المتحقق للأصول، ويكون بحيث لا يخفى عليه كيف ينبغى أن يكون الحق فى ذلك.

ثم هذه الشبهة ليست مما تخص بلزومها إحدى الفرقتين دون الأخرى فإن الانكسار الذى يقوله أصحاب الانكسار إن كان للصك فليَمَ بقى على حاله و لِمَ لا يرجع كَرَّةً أخرى فيستوى، إذ طبيعة الشعاع أن ينفذ على الاستقامة. فإن كان هذا مستحيلاً فى الشعاع النافذ إليه إذا لاقاه ثم ازداد الشيء غوراً فليَمَ يعرض له أن يزداد لِعَوْره انكساراً وَلِمَ لا يزداد بامتداده انتظاماً، فإن القياس يوجب أن يحدث له بالامتداد اتصالٌ لا ينسبط. وبالجملة فنعم ما قال المعلم الأول حين قال: لأن يمتد المبصر من سعة إلى ضيق فيجتمع فيه يكون ذلك فيه أعون على تحقيق صورته^٣ من أن يخرج الرأى من العين منتشراً فى السعة.

١. و هو اسكندر الافروديسى.

٢. أى من جهة استقصاء.

٣. فى تعليقه نسخة: يعنى اذا نفذ فى الماء لزم ان يمتد منتظماً بل انتظامه فى الضيق اولى من انتظامه حيث انتشاره فى سعة العالم كذا فى التلخيص.

ومما يتصل بهذا الموضوع حال ما نقوله من أوضاع المرئى والرئى والضوء والمرآة، فنقول:

قد يعرض أن يكون المرئى والمضىء والرئى فى شفاف واحد وقد يعرض أن يكون الماضىء والمرئى فى شفافات بينها سطوح.

فإن كان وضع السطح فى المحاذاة التى بين الرئى والمضىء الفاعل للاستنارة لم يُر ذلك السطح كسطح الفلك والهواء.

وإن كان السطح خارجا عن ذلك كسطح الماء ونحن فى الهواء، والمضىء ليس فى هذه المحاذاة، فإن ذلك السطح ينعكس عنه الضوء الآتى من الماضىء إلى البصر، فيُرى متميزاً، فقد علمت مانعنى بالعكس. وإن كان فى داخل السطح المنعكس عنه مرئى أراه ما هو فيه على أنه مشف وأراه على أنه مرآة، وكانت المرآة التى هناك مطابقة لما يحاذى المرئى إن كان مكشوفاً للرئى.

وإن كان مستورا وكانت المرآة ملتقى الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئى الذى فى الماء، فإن شبهه يتأدى عنه على استقامة. فإنك إن ألقيت خاتما فى الطشت بحيث لاتراه ثم ملأته ماء رأيتَه.

وإن كان المرئى خارجا عن شفاف متوسط غير الشفاف الذى فيه الرئى والمضىء، فإن المشف المتوسط يُريه وإن كان ليس كذلك^١، بل هو من جهة الرئى، فإن سطح ذلك المشف لا يريه إلا أن يجعل له لون غريب بشىء يوضع من ذلك الجانب حتى يُرى ككرة البلور الملون أحد جانبيها.

١. فى تعليقة نسخة: قوله وإن كان ليس كذلك: يعنى ان كان ذلك المشف وقع خلف المرئى بالنسبة الى الرئى فان كان المرئى متوسطاً بين البصر وذلك المشف لم يؤده المشف كذا فى التلخيص.

الفصل الثامن

فى سبب رؤية الشئ الواحد كشيئين

لَنَقُلْ فى سبب رؤية الشئ الواحد كشيئين فإنه موضع نظر، و ذلك لأنه أحد مايتعلق به أصحاب الشعاعات أيضا. و يقولون: إنه إذا كان الإبصار بشئ خارج من البصر يلقى المبصر ثم يتفق أن ينكسر وضعه عند البصر^١، وجب أن يرى الشئ الواحد لا محالة كشيئين متباينين فيرى اثنين. وليسوا يعلمون أن هذا يلزمهم الشناعة بالحقيقة، وذلك لأن الإبصار إن كان بمماسة أطراف الشعاعات وقد اجتمعت عليه، فيجب أن يُرى على كل حال واحدا. ولا يضر فى ذلك انكسار أطراف الشعاعات المنكسرة.

بل الحق هو أن شبح المبصر يتأدى بتوسط الشفاف إلى العضو القابل المتهيئ الأملس النير من غير أن يقبله جوهر الشفاف أصلا من حيث

١. فى تعليقة نسخة: انكسار النور هو انحراف النور عن جهة مسيره اذا اجتاز الى مادة شفاقة اكثف او الطف من التى كان مسيره فيها فاذا اجتاز الى مادة اكثف صار الى نحو خط عمودى فرض فى تلك المادة من ملتقى النور مع سطح تلك المادة على ذلك السطح، واذا اجتاز الى الطف صار عن العمودى المذكور.

هو تلك الصورة، بل يقع^١ بحسب المقابلة لافى زمان، وأن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع فى الرطوبة الجليدية، وأن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها، وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لأن له فى الجليدين شبحين كما إذا لمس باليدين كان لمسيتين. ولكن هذا الشبح يتأدى فى العصبين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة الصليب، وهما عصبتان بيّنين لك حالهما حين نتكلم فى التشريح.

وكما أن الصورة الخارجة يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق إلى أن توقع زاويته وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذى فى الجليدية يتأدى بوساطة الروح المؤدية التى فى العصبين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان ويتقاطعان هناك^٢ فتتخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة.

ثم أن ما وراء ذلك روحا مؤدية للمبصر لامدركة مرة أخرى، وإلا لافترق الإدراك مرة أخرى لافتراق العصبين. وهذه المؤدية هى من جوهر المبصر وتنفذ إلى الروح المصبوبة فى الفضاء المقدم من الدماغ فتنتطب الصورة المبصرة مرة

١. أى هذا التأدى.

٢. قوله: «ويتقاطعان هناك» يعنى يتقاطعان ثم ينعطافان كما هو مختاره فى ذلك. والقول الآخر: انهما يتقاطعان على التقاطع الصليبي من غير انعطاف. فقد قال الشيخ فى الفصل الثانى من الجملة الثانية من كليات القانون فى تشريح العصب الدماغى ومسالكه ما هذا لفظه: «قد تثبت من الدماغ ازواج من العصب سبعة فالزوج الاول مبدأ من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبهيتين بحلمتى الثدي اللتين بهما الشّم وهو صغير مجوّف يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينعطافان وينفذ النابت يميناً الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى ويتسع فوهاتهما حتى يشتمل على الرطوبة التى تسمى زجاجية. وقد ذكر غير جالينوس انهما ينفذان على التقاطع الصليبي من غير انعطاف». ص ١١٤.

أخرى فى تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الإبصار^١.

والقوة المبصرة غير الحس المشترك، وإن كانت فائضة منه مدبراً لها. لأن القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تلمس ولا تذوق، والقوة التى هى الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق على ما ستعلم.

ثم إن القوة التى هى الحاس المشترك تؤدى الصورة إلى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها فتنتطبع فيها تلك الصورة وتخزنها هناك عند القوة المصورة وهى الخيالية - كما ستعلمها - فتقبل^٢ تلك الصورة وتحفظها^٣.

١. قال الشيخ فى التعليقات: المبصر اما ان يكون المؤدى له الهواء او الماء فان كان المؤدى له الهواء لا يكون الهواء مرئياً معه فيجب ان يكون قدر ما يحصل منه فى البصر لا يكون زائداً على حقيقته وذلك يختلف بحسب القرب والبعد فان القريب يجعله اكبر والبعيد يجعله اصغر لان القاعدة يكون فى المبصر والزاوية فى البصر واذا بعد المبصر يكون الزاوية احدى. وان كان المؤدى له الماء فيجب ان يكون القدر الحاصل منه فى البصر اكبر لان البصر ينتشر فى الماء، ويكون الماء مرئياً فيكون القاعدة جزء من الماء الذى ينتشر فيه البصر ثم يمتد الى البصر على خطين من جرم الماء فيكون الزاوية اعظم والمرئى فى المرايا انما يحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرأة ثم ينعكس منها الى البصر فيكون على زوايا مختلفة. التعليقات، ص ٦٤.

وقال صاحب الشوارق: «قال اصحاب الشعاع يجب ان يلتف المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشئ الواحد واحداً فان عارض عارض يمنع عن التقافهما كذلك بل تعدد السهمان رؤى الشئ الواحد شيئين لان قوة النور فى سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمى المخروطين غير ممكن بل الصواب ان يقال باتحاد موقعى السهمين وتعددهما فقد غفل عن قيد الالتفات وما زعمه صواباً فهو خطأ لان اتحاد الموقعين مع تعدد السهمين انما يكفى فى رؤية الشئ واحداً لو كان المرئى نقطة منه واما اذا كان المرئى ذلك الشئ كله فلا يكفى ذلك». شوارق الانوار، ج ٢، ص ٣٨٢.

٢. أى قوة الحس المشترك.

٣. أى قوة الخيال.

فإن الحس المشترك قابل للصورة لا حافظ، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك.

والسبب في ذلك أن الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة أو قريبة العهد. فإذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها ولم تثبت زماناً يعتد به. وأما الروح التي فيها الخيال فإن الصورة تثبت فيها، ولو بعد حين كثير، على ما سيوضح لك عن قريب.

والصورة إذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيه^١، حتى إذا انطبع فيه^٢ صورة كاذبة في الوجود أحسها كما يعرض للممرورين، وإذا كانت في الخيال كانت متخيلة لامحسوسة.

ثم إن تلك الصورة التي في الخيال تنفذ إلى التجويف المؤخر إذا شاءت القوة^٣

١. فيها. نسخة. فالتذكير باعتبار الحس المشترك، والتأنيث باعتبار الروح.

٢. فيها. نسخة. فالتذكير باعتبار الحس المشترك، والتأنيث باعتبار الروح.

٣. قوله: «إذا شاءت القوة الوهمية»، اعلم أن القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان ومعنى هذا الكلام أن جميع القوى التي دونها من الحس المشترك والخيال والمتصرف والحافظة من شئونها وأفعال تلك القوى كلها في الحقيقة هي فعل هذه القوة الرئيسة. إلا أن لها في موطن كل واحدة من تلك القوى اسماً خاصاً، ففي موطن تسمى الحس المشترك، وفي آخر الخيال وهكذا. فوزان الوهم مع تلك القوى وزان النفس الناطقة مع قواها.

ثم لما كان ادراك المعاني الجزئية بين سائر أفعال القوى الحيوانية اشرف من غيرها اسندوها إلى القوة الرئيسة الحاكمة وإن كانت أفعال سائر القوى فعلها. فافهم وتبصر.

ثم اعلم أن القوة الخيالية الخازنة تسمى مصورة عند الأطباء وليس المراد منها القوة المصورة التي عملها تصوير الاعضاء وتشكيلها على اختلاف الآراء في ذلك. وإن القوة المتصرفة والمتخيلة والمفكرة والمتفكرة هي قوة واحدة تسمى باسمي مختلفة باعتبارات مختلفة.

الوهمية ففتحت الدودة بتبعيد ما بين العضوين المسميين ألتى الدودة، فاتصلت بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة للقوة المتخيلة التى تسمى فى الناس مفكرة، فانطبعت الصورة التى فى الخيال فى روح القوة الوهمية^١. والقوة المتخيلة خادمة للوهمية مؤدية ما فى الخيال إليها، إلا أن ذلك لا يثبت بالفعل فى القوة المتوهمة، بل مادام الطريق مفتوحا والروحان متلاقين والقوتان متقابلتين فإذا أعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة.

والدليل على صحة القول بأن حصول هذه الصورة فى الوهم غير حصولها فى الخيال، أن الخيال كالخازن وليست الصورة التى فيه متخيلة للنفس بالفعل دائما،

→ وللشيخ كلام منيع فى المباحث فى المقام يجديك فى فهم عبارة الكتاب فى سريان القوة الوهمية فى جميع القوى التى دونها ورياستها عليها وهذا كلامه بعباراته: «القوة العقلية اذا اشتاقت الى صورة معقولة تضرعت بالطبع الى المبدأ الواهب فان ساحت عليها على سبيل الحدث كيفت المؤونة، والافزعت الى حركات من قوة اخرى من شأنها ان تعده لقبول الفيض لتأثير ما مخصوص يكون فى النفس مثلاً ومشاكله بينها وبين شئ من الصور التى فى عالم الفيض، فيحصل لها بالاضطرار ما كان لا يحصل لها بالحدس، فالقوة الفكرية ان عنى بها الطالبة فهى للنفس الناطقة وهو من قبيل العقل بالملكة لاسيما اذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة، وان عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهى المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية». ص ٢٣٢.

ثم اعلم ان وزان النفس الناطقة مع قويا وزان الوهم مع دونها من القوى كما قلنا. فعلى هذا الفعل الذى يسند الى قوة من القوى الانسانية فهو بالحقيقة مسند الى النفس الا ان للنفس وافعائها فى كل شأن من شئونها اسماً خاصاً. ويقول صدر المتألهين فى آخر الباب الرابع من نفس الاسفار فى هذا المقصد الاسنى بعد مطالب ما هذا اللفظه: «فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئى بوساطة الحس بالمحسوس قسيماً للمعقول اعنى ادراك المجردات بالكلية هذا». ج ٤، ص ٤٩، ط ١ = ج ٨، ص ٢٠٤، ط ٢.

١. القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى. وسيجىء تفصيل الكلام فيها فى آخر الفصل الاول من المقالة الآتية، ص ٣٣٤. وراجع آخر الفصل التاسع من النمط الثالث من الاشارات و شرحه للمحقق الطوسى، ص ٨٤.

والإلّا لكان يجب أن نتخيل معا صوراً كثيرة أيّ صورة كانت في الخيال، ولا هذه الصور أيضاً في الخيال على سبيل ما بالقوة وإلّا لكان يحتاج إلى أن نسترجع بالحس الخارج مرةً أخرى، بل هي مخزونة فيه، والوهم بتوسط المفكرة والمتخيلة يُعرضها على النفس وعنده يقف تأدّي الصور للمحسوسة، وأما الذكر فهو لشيء آخر كما نذكره بعد. فهذه أصول يجب أن تكون عتيده عندك. ولنرجع إلى غرضنا فنقول: إن السبب في رؤية الشيء الواحد اثنين أربعة أسباب:

أحدها انفتال^١ الآلة المؤدية للشبح الذي في الجليدية إلى ملتقى العصبين فلا يتأدى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهي كلٌّ عند جزء من الروح الباصر المرتب هناك على حدة، لأن خطي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه يتقاطعا عند مجاورة ملتقى العصبين، فيجب لذلك أن ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة وفي جزء من الروح الباصرة على حدة، فيكون كأنهما خيالان عن شيئين مفترقين من خارج، إذ لم يتحد الخطان الخارجان منهما إلى مركز الجليديتين نافذين في العصبين، فلهذا السبب ترى الأشياء كثيرة متفرقة^٢.

١. انفتال: اعوجاج وبيچيدگی.

٢. في تعلیقة نسخة: قال حکماء الافرنج ان طبقة الزجاجية تكون عدسية الشكل فاذا كان تحديدها اكثر مما ينبغي فالاشعة المنعكسة من الاشياء في العين يجتمع قبل ان يصل الى مجمع النورين وذلك يوجب ان لا يرى الاشياء البعيدة واضحة ظاهرة ويرى الاشياء القريبة واضحة ظاهرة وان كان تحديدها اقل مما ينبغي يكون الرؤية على عكس ما ذكر اى يرى الاشياء البعيدة واضحة والقريبة غير واضحة لاجتماع الاشعة بعد المضى في مجمع النورين ولعلاج كل منهما صنعوا آلة وقالوا ان الحول يعرض اذا كان عضو الزجاجي من احد العينين مخالفاً للعين الاخرى في قلة التحديد وكثرته فلامحالة يرى الشيء الواحد حينئذ شيئين لانه محال ان يرى الشيء الواحد بعيداً وقريباً في زمان واحد وفي محل واحد كما ان

والسبب الثانى حركة الروح الباصرة وتموجه يُمنه ويُسرة حتى يتقدم الجزء المدرك مركزه المرسوم له فى الطبع آخذاً إلى جهة الجليديتين أخذاً متموجاً مضطرباً فيرتسم فيه الشبح والخيال قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين، وهذا مثل الشبح المرتسم من الشمس فى الماء الراكد الساكن مرة واحدة والمرتسم منها فى المتموج ارتساماً متكرراً. وذلك أن الزاوية الحاصلة بين خط البصر إلى الماء وخط الشمس إلى الماء التى عندها يكون إِبصار الشئ على طريق التأدى من المرآة لشئ لا تبقى واحدة، بل يتلقاها الموج فى مواضع فتكثر هذه الزاوية فتنتطح أشباح فوق واحد.

والسبب الثالث من اضطراب حركة الروح الباطن الذى وراء التقاطع إلى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان إلى جهتين متضادتين: حركة إلى الحس المشترك، وحركة إلى ملتقى العصبين، فتتأدى إليها صورة المحسوس مرة أخرى قبل أن ينمحي ما تؤديه إلى الحس المشترك، كأنها كما أدت الصورة إلى الحس المشترك رجع منها جزء يقبل ما تؤديه القوة الباصرة وذلك لسرعة الحركة، فيكون مثلاً قد ارتسم فى الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك،

→ الشخص اذا وضع على احدى عينيه آلة يسمى بالفارسية دوربين ويرى بتلك الآلة من هذه العين شيئاً كالقمر مثلاً ويلاحظ ايضاً فى تلك الحالة بالعين الاخرى التى لا يوضع على الآلة هذا الشئ بعينه يرى ذلك الشئ فى تلك الحالة شيئين لان الشئ بالآلة يرى قريباً وبدونها بعيداً ومحال ان يرى الشئ الواحد قريباً وبعيداً فى زمان واحد وفى محل واحد فلامحالة يرى الشئ الواحد حينئذ شيئين وكذا الحال يعرض اذا لم يكن الطبقة المذكورة على النهج الطبيعى وفى الموضع الطبيعى بل يقع اما اقرب مما ينبغى او ابعد فانه حينئذ لا يجتمع الاشعة المنعكسة فى العين فى نقطة واحدة بل تجتمع فى نقطتين متجاورتين فيرى الشئ الواحد حينئذ ايضاً شيئين.

ولكل مرتسم زمانٌ ثباتٌ إلى أن ينمحي، فلما زال القابل الأول من الروح عن مركزه لاضطراب حركته يخلفه جزء آخر فقبِلَ قبوله^١ قبل أن ينمحي عن الأول، فتجزأت الروحُ للاضطراب إلى جزء متقدم كان في سمت المرئي فأدركه ثم زال، ولم تزل عنه الصورة دفعة، بل هي فيه وإلى جزء آخر قابل للصورة أيضا بحصوله في السميت الذي في مثله يدرك الصورة عاقبا للجزء الأول والسبب الاضطراب. وإذا كان كذلك حصل في كل واحد منهما صورة مرئية، لأن الأولى لم تمنح بعدُ عن الجزء القابل الأول المؤدى إلى الحس المشترك أو عن المؤدى إليه^٢ حتى انطبعت في الثاني.

والفرق بين هذا القسم والقسم الذي قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام وخلف، وكانت تلك إلى يُمينة ويُسرة.

ولمثل هذا السبب ما يرى الشيء السريع الحركة إلى الجانبين كشيئين. لأنه قبِل أن انمحي عن الحس المشترك صورته وهو في جانب يراه البصر وهو في جانب آخر فيتوافى^٣ إدراكاه في الجانبين معا. وكذلك إذا دارت نقطة ذات لون على شيء مستدير رؤيت خطأ مستديرا، وإذا امتدت بسرعة على الاستقامة رؤيت خطأ مستقيما.

ونظير هذه الحركة الدوار، فإنه إذا عرض سبب من الأسباب المكتوبة في كتب الطب فحرك الروح الذي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور، وكانت القوة الباصرة تؤدي إلى ما هناك صورة محسوسة، فالجزء من الروح القابل لها

١. قوله: «فقبل قبوله» أي قبل الجزء الآخر مثل قبول الجزء القابل الأول.

٢. عن غير المؤدى إليه، نسخة.

٣. فتوافى، نسخة.

٤. متعلق بقوله: «فحرك».

لا يثبت مكانه، بل ينتقل ويخلفه جزء آخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل انمائها عنه. وكذلك على الدور، فيتخيل أن المرئيات تدور وتبديل على الرائي، وإنما الرائي هو الذى يدور ويتبدل على المرئى. وإذا كان القابل ثابتا وتحرك الشئ المبصر بسرعة انتقل لامحالة شبهه الباطن من جزء من القابل إلى جزء آخر، فإنه لو كان الشبح يثبت فى ذلك الجزء بعينه لكان نسبة القابل مع المقبول واحدة ثابتة. فإذا عرض لإحامل الشبح أن ينتقل عن مكانه انتقل الشبح لامحالة، فتغيرت نسبته إلى الجسم الذى من خارج، فعرض ما يعرض لو كان الشئ الذى من خارج ينتقل.

وأىضا فإن الناظر فى ماء شديد الجرى يتخيل له أنه هوذا يميل عن جهة ويسقط إليها، والسبب فى ذلك أنه يتخيل الأشياء كلها تميل إلى خلاف جهة ميل الماء، فإن شدة الحركة الموجبة لسرعة المفارقة تؤهم أن المفارقة من الجانبين معا، والسبب انتقال الشبح فى القابل مع ثباته فى كل جزء تفرضه زمانا ما. ويجب أن يعلم أن مع هذه الأسباب سببا آخر مُعِيناً لها مادياً، وذلك أن جوهر الروح جوهر فى غاية اللطافة وفى غاية سرعة الإجابة إلى قبول الحركة، حتى أنه إذا حدث فيه سبب موجب لانتقال الشبح من جزء إلى جزء يلزمه أن يتحرك جوهر الروح حركةً ما - وإن قلّت - إلى سمت ذلك الجزء.

والسبب فى ذلك أن لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع إلى مُدْرَكها، حتى أنها تكاد تلتذ به وإذا انبعث نحوه مال حاملها إليه أو مالت بحاملها إليه. ولهذا ما كان الروح الباصر يندفع جملةً إلى الضوء وينقبض عن الظلمة بالطبع، فإذا مال الشبح إلى جزء من الروح دون جزء كانت القوة كالمندفعة إلى جهة ميل للشبح بآلتها. فإن الآلة مُجِيبَةٌ لها إلى نحو الجهة التى تطلبها القوة فيحدث فى

الروح تموجُ إلى تلك الجهة للطافتها وسرعتها إلى قبول الأثر كأنها تتبع الشبح^١. ولهذا السبب إذا أطال الإنسان النظرَ إلى شيء يدور يتخيل له أن سائر الأشياء تدور لأنه تحدث في الروح حركة مستديرة لاتباعها لانتقال الشبح. وكذلك إذا أطال النظرَ إلى شيء سريع الحركة في الاستقامة تحدث في الروح حركة مستقيمة إلى ضد تلك الجهة، لأن جهة حركة الشيء متضادة لجهة حركة الشبح^٢، فحينئذ تُرى الأشياء كلها تنتقل إلى ضد تلك الجهة، لأن أشباح الأشياء لاتثبت.

والسبب الرابع اضطراب حركة تعرض للثقبه العنبيه، فإن الطبقة العنبيه^٣ سهلة الحركة إلى هيئة تتسع لها الثقبه وتضيق تارة إلى خارج، وتارة إلى داخل على الاستقامة أو إلى جهة، فيتبع اندفاعها إلى خارج انضغاط يعرض لها واتساع من

١. في غير واحد من النسخ: «تتبع حركة الشبح».

٢. في تعليقه نسخة: «وفي بعض النسخ لان جهة حركة الشبح مضادة لجهة حركة ذى الشبح». لان حركة الشبح تكون الى الداخل والى الحس المشترك.

٣. في تعليقه نسخة: اعلم ان كل واحدة من العينين مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات: الطبقة الاولى الملتحمة وهي التي تلى الهواء. والثانية القرنية وهي وراء الملتحمة ولا لون لها وانما تتلون بلون الطبقة التي تحتها. والطبقة الثالثة العنبيه وهي قد تكون سوداء وقد تكون زرقاء وقد تكون شهلاء وهي بعد القرنية وبعد الطبقة العنبيه الرطوبة البيضة وهي رطوبة صافية شبيهة ببياض البيض. والطبقة الرابعة العنكبوتية وهي شبيهة بنسج العنكبوت وهي بعد الرطوبة البيضة وبعد هذه الطبقة الرطوبة الجليدية وهي رطوبة صافية نيرة تشبه الجليد وبعدها رطوبة الزجاجية وهي تشبه الزجاج الذائب. والطبقة الخامسة الشبكية وهي تشبه الشبكة وهذه الطبقة بعد الرطوبة الزجاجية. والطبقة السادسة الطبقة المشيمية وهي تشبه المشيمة وهذه بعد الطبقة الشبكية. والطبقة السابعة الصلبة وهي بعد المشيمية وتلاقي عظم العين.

كرد آفريدگار تعالى بفضل خویش چشمت به هفت پرده و سه آب منقسم
صلب و مشيمه شبكه زجاج و آنكهی جلیل پس عنكبوت و بیض و عنب قرن و ملتحم

الثقبة، ويتبع اندفاعها إلى داخل اجتماعٍ يعرض لها وتضيّق من الثقبة. فإذا اتفق أن ضاقت الثقبة يرى^١ الشئ أكبر أو اتسعت^٢ رؤى أصغر، أو اتفق أن مالت إلى جهة رؤى فى مكان آخر. فيكون كأن المرئى أولاً غير المرئى ثانياً، وخصوصاً إذا كان قد تمثل قبل انمحاء الصورة الأولى صورةً أخرى^٣.

ولقائل أن يقول: فلم لا تثبت الصورة واحدة مع انتقال القابل كمال تبقى صورة الضوء واحدة مع انتقال القابل، فيكون إذا زال القابل عن المحاذاة بطلت الصورة عنه وحدثت فيما يقوم مقامه، فلم تكن صورتان، فلم تكن رؤيتان، ولا اتصال خط من نقطة، ولا رؤيت الأشياء تستدير.

فنقول: لا يبعد أن يكون من شأن الروح التى للحس المشترك أن لا تكون إنما تتضبط الصورة بالمحاذاة فقط، وإن كان لا تضبطها بعد المحاذاة مدة طويلة فيكون يضبط لا كضبط المستنير بالضوء للضوء الذى يبطل دفعة ولا كضبط الحجر للنقش الذى يبقى مدة طويلة، بل بين بين. وتكون تخليته عن الصورة بسبب تقوى وتُعان بعد المحاذاة بزمان مّا لأسباب تجدها مذكورة فيما تفتت حركته وفيما يعود إلى طبيعته حيث نتكلم فى مثله.

ومن هذا يعلم أن قبول الروح الباطن للخيالات المبصرة ليست كقبول الشبح

١. رؤى، نسخة.

٢. وإذا اتسعت، نسخة.

٣. قال القرشى فى شرح القانون: ان سبب ذلك ان الروح اذا كانت اكثر من المقدار الذى يقتضيه الثقبة لزم ان يتكاثف ويتصغر حجمها ليتمكن حصولها فى مكان صغير واذا وقع عليه الشبح وهو لامحالة يكون على ما هو المقدار الطبيعى له فعند ما ينتقل الروح من ذلك المكان الى جهة التقاطع يزول القاسر لها على الاجتماع والتكاثف وحينئذ ينتقل الى مقداره الطبيعى ويلزم ذلك انبساط مثل الشبح فيصير اعظم مما هو عليه الامر الطبيعى فيرى القوة ذلك المرئى اعظم مما هو عليه.

الساذج الذى يزول مع زوال المحاذاة. وبالحرى أن تكون الحواس هى هذه المشهورة، وأن تكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها، أو توفى جميع ما يكون فى تلك الدرجة. فيجب من ذلك أن تكون جميع الحواس محصلة عندنا، ومن رام أن يبين هذا بقياس واجب فقد يتكلّف شططاً. وجميع ما قيل فى هذا فهو غير مبرهن، أو لست أفهمه فهم المبرهن عليه ويفهمه غيرى، فلتتعرف ذلك من غير كلامنا.

فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ماذكرنا، وهاهنا حواس مشتركة^١ ومحسوسات مشتركة فلتتكلم أولاً فى المحسوسات المشتركة فنقول:

إن الحواس منا قد تحسّ مع ما تحسّ أشياء أخرى لو انفردت وحدها لم تحسّ، وهذه الأشياء هى المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعد والتماسة وما هو غير ذلك مما يدخل فيه. وليس إنما تحسّ هذه بالعرض، وذلك لأن المحسوس بالعرض هو الذى ليس محسوساً بالحقيقة، لكنه مقارن لما يُحسّ بالحقيقة مثل إبصارنا أبا عمرو وأبا خالد، فإن المحسوس هو الشكل واللون، ولكن عرض أن ذلك مقارن لشيء مضاف؛ فنقول: إنا أحسّنا بالمضاف ولم نحسّه ألبتة ولا فى أنفسنا خيال أو وهم ولا رسم لأبى خالد من حيث هو أبو خالد يكون ذلك الوهم، أو الخيال مستفاداً من الحس بوجه من الوجوه. وأما الشكل والعدد وغير ذلك فإنه وإن كان لا يحسّ بانفراده، فإن رسمه وخياله يلزم^٢ خيال ما يُحسّ وما يُدرَك بأنه لون أو حرارة أو برودة مثلاً،

١. قال شارح المواقف أى تشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوة أخرى. قال بهمنيار فى التحصيل اما المحسوس المشترك هو ما يدركه جميع الحواس او اكثرها بواسطة محسوسه الخاص.

٢. يلزمه، نسخة.

حتى يتمتع ارتسام أمثال هذه^١ فى الخيال دونها^٢ أيضا. وليس إذا كان الشئ متمثلا ومدركا لشئ فى شئ بتوسط شئ فهو غير متمثل بالحقيقة^٣ فإن كثيراً من الأمور التى بالحقيقة وليست بالعرض فإنها تكون بمتوسطات. وهذه المحسوسات المشتركة لما كان إدراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج إلى حاسة أخرى، بل لما كان إدراكها بلا توسط غير ممكن استحال أن تفرد لها حاسة. فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون، ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون مشوباً بقوة غير الحس^٤. واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أولين فى أكثر الأمر، وقد يكون بتوسط الحر والبرد.

والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعما كثيرا منتشرا، ويدرك العدد بأن يجد طعوما كثيرة فى الأجسام، وأما الحركة والسكون والشكل فيكاد أن يدركه أيضا ولكن ضعيفا، يستعين فى ذلك باللمس.

١. فى تعليقة نسخة: اى اللون والحرارة والبرودة.

٢. فى تعليقة نسخة: اى دون الشكل والعدد والحركة والسكون.

٣. وليس اذا كان الشئ متمثلاً ومدركا لشئ فى شئ متوسط فهو غير متمثل بالحقيقة، نسخة مصححة.

٤. قال صدر المتألهين فى الاسفار: «واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل باعانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شئ وتارة بعيداً وهكذا على التدرج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشئ من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر نسبي اضافى وكذا الحس يدرك جسماً واقعاً فى مكانه غير زایل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله وزواله عن المكان الاول لان الاول اضافى والثانى عدمى وشئ من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع للسفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امرأ ذهنيّاً بشركة الحس كالbصر» آخر الفصل الرابع من نفس الاسفار، ج ٤، ص ٤٩، ط ١ ج ٨، ص ٢٠٣، ط ٢.

وأما الشم فيكاد لا يدرك به^١ العظم والشكل والحركة والسكون إدراكا متمثلا في الشام، بل يدرك به العدد بأن يتمثل في الشام، ولكن النفس تدرك ذلك بضرب من القياس أو الوهم بأن تعلم أن الذي انقطعت رائحته دفعة قد زال والذي تبقى رائحته هو ثابت.

وأما السمع فإن العظم لا يدركه ولكن السمع قد تدلّه النفس عليه دلالة غير مستمرة على الدوام، وذلك من جهة أن الأصوات العظيمة قد ينسبها إلى أجسام عظيمة، وكثيرا ما تكون من أشياء صغيرة وبالعكس. ولكن قد يدرك العدد ويدرك الحركة والسكون بما يعرض للصوت الممتد من ثبات أو اضمحلال يكون مصيره إلى ذلك الاختلاف في تحدد مثل ذلك البعد. ولكن هذا الإدراك من جملة ماتدركه النفس للعادة التي عَرَفَتْهَا.

وقد يمكن أن يسمع الصوت عن الساكن على هيئة الصوت الذي يسمع عن المتحرك وعن المتحرك على هيئة الصوت الذي^٢ يسمع عن الساكن، فلا تكون هذه الدلالة مركونا إليها ولا تجب وجوبا، بل تكون في أكثر الأمر. وأما الشكل فلا يدركه السمع إلا شكل الصوت لاشكل الجسم، وأما الذي يسمع عن المجوّف فيوقف على تجويفه فهو شيء يعرض للنفس وتعرفه النفس على سبيل الاستدلال. وتأمل مذهب العادة فيه.

ويشبه أن يكون حال البصر في كثير مما يدركه هذه الحال أيضا إلا أن إدراك البصر لما يدركه من ذلك أظهر.

١. قال صدر المتألهين في الاسفار، ج ٤، ص ٤٩، ط ١ = ج ٨، ص ٢٠٤، ط ٢: أما الشم فانه لا يدرك شيئا من ذلك إلا العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانياً.

٢. أكثر النسخ: «على حياة الذي» أي على حياة الصوت الذي. وفي بعضها: «على هيأته التي».

فهذه هي المحسوسات التي تسمى مشتركة، إذ قد تشترك فيها عدة من الحواس والعدد كأنه أولى ما يسمى مشتركاً^١ فإن جميع الحواس تشترك فيه. وقد ظن بعض الناس أن لهذه المحسوسات المشتركة حاسة موجودة في الحيوان تشترك فيها وبها تُدرك، وليس كذلك. فأنت تعلم أن من ذلك ما يُدرك باللون لولا اللون لما أدرك، وأنّ منه ما يدرك باللمس لولا اللمس لما أدرك. فلو كان يمكن أن يُدرك شيء من ذلك بغير المتوسط من كيفية هي تدرك أولاً لشيء من هذه الحواس، لكان ذلك ممكناً، وأما أن ما يستحيل فينا إدراكه إلا بتوسط مدركٍ بحاسةٍ معلومة أو استدلال من غير توسط الحاسة فليس لها حاسة مشتركة بوجه من الوجوه.

١. قال صدر المتألهين في الاسفار، ج ٤، ص ٤٩، ط ١ = ج ٨، ص ٢٠٢، ط ٢: كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول.

المقالة الرابعة

فى الحواس الباطنة

أربعة فصول:

[الفصل الأول: فى قول كلى على الحواس الباطنة التى للحيوان]

[الفصل الثانى: فى أفعال القوة المصورة والمفكرة من هذه الحواس]

[الباطنة]

[الفصل الثالث: فى أحوال القوى المتذكّرة والوهمية]

[الفصل الرابع: فى أحوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بها]

الفصل الأول

فيه قول كلى على الحواس الباطنة التى للحيوان

[فى اثبات الحس المشترك]

وأما الحس المشترك فهو بالحقيقة^١ غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً، بل الحس المشترك هو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملبوس لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين: إنه ليس هذا ذاك. وهب أن هذا التمييز هو للعقل، فيجب لا محالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يتميّز بينهما، وذلك لأنها من حيث هى محسوسة وعلى النحو المتأدى من المحسوس لا يدركها العقل كما سنوضح بعد. وقد نميّز نحن بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز إما فى ذاته^٢ وإما فى غيره، ومحال ذلك فى العقل على ما ستعلمه. فيجب أن يكون فى قوة أخرى. ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التى لاعقل لها المائلة

١. وأما الحس الذى هو المشترك فهو بالحقيقة. نسخة.

٢. قوله: «فى ذاته» كالحس المشترك فإنه يكون الاجتماع فى ذاته. قوله: «وإما فى غيره» كالنفس فإنه يكون الاجتماع فى غير ذاته كالحس المشترك.

بشهوتها إلى الحلاوة مثلاً أن شيئاً صورته كذا هو حلو لما كانت إذا رآته همت بأكله، كما أنه لولا أن عندنا نحن أن هذا الأبيض هو هذا المغنى لما كنا إذا سمعنا غناه الشخصى أثبتنا عينه الشخصية وبالعكس. ولولم يكن فى الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة، ولم يكن الشمّ دالاً لها على الطعم، ولم يكن الصوت^١ دالاً إياها على الطعم، ولم تكن صورة الخشبة تُذكرها صورة الألم حتى تهرب منه، فيجب لامحالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن.

وقد يدلنا على وجود هذه القوة اعتبارات أمور تدل على أن لها آلة غير الحواس الظاهرة منها نراه من تخيل المدور به أن كل شيء يدور، فذلك إما عارض عرض فى المرئيات أو عارض عرض فى الآلة التى تتم بها الرؤية، وإذا لم يكن فى المرئيات كان لامحالة فى شيء آخر.

وليس الدوار إلا بسبب حركة البخار فى الدماغ وفى الروح التى فيه فيعرض لتلك الروح أن تدور^٢، فتكون إذن القوة المرتبة هناك هى التى يعرض لها أمر قد فرغنا منه. ولذلك يعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيراً على ما أنبأنا به. وليس يكون ذلك بسبب أمر فى جزء من العين، ولا فى روح مصبوب فيه^٣. وكذلك تخيل استعجال^٤ المتحرك النقطة مستقيماً أو مستديراً على ما سلف من قبل، ولأن تمثل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن تفسد

١. أى الصوت المسموع عند تصويت بعضها بعضاً حال الورود على مطعوم. قوله: «المدور به» أى من به مرض دوار الرأس.

٢. لذلك الروح أن يدور. نسخة.

٣. والآل لم يعرض لفاقد العين.

٤. وكذلك نتخيل استعجال - نسخة.

لهم آلات الحس أو كان مثلاً مغمضاً لعينه، ولا يكون السبب فى ذلك إلا لتمثلها فى هذا المبدأ.

والتمثيلات التى تقع فى النوم إما أن تكون لارتسام فى خزانة حافظة للصور، ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلاً فى النفس ليس بعضها دون بعض حتى يكون ذلك البعض كأنه مرئى أو مسموع وحده أو أن يكون يعرض لها التمثل فى قوة أخرى، وذلك إما حس ظاهر وإما حس باطن، لكن الحس الظاهر معطل فى النوم، وربما كان ذلك الذى يتخيل ألواناً ما مسمول العين^١ فبقى أن يكون حساً باطناً، وليس يمكن أن يكون إلا المبدأ للحواس الظاهرة. والذى كان إذا استولت القوة الوهمية وجعلت تستعرض ما فى الخزانة تستعرضه بها ولو فى اليقظة، فإذا استحكم ثباتها فيها كانت كالمشاهدة. فهذه القوة هى التى تسمى الحس المشترك وهى مركز الحواس، ومنها تتشعب الشعب، وإليها تؤدى الحواس، وهى بالحقيقة هى التى تحس.

[فى اثبات الخيالة]

لكن إمساك ما تدركه هذه هو القوة التى تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة، وربما فُرّق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح، ونحن ممن يُفصّل ذلك. والصورة التى فى الحس المشترك. والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة، وكأنهما لا يختلفان فى الموضوع، بل فى الصورة. وذلك لأنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ^٢، فصورة المحسوس تحفظها القوة التى تسمى المصورة والخيال،

١. يعنى چشم كنده شده و كور شده.

٢. قوله: «لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ» يعنى ليست قوة قبول الصور هى قوة حفظها.

وليس لها حكم ألبتة، بل حفظ. وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما أو بحكم ما، فيقال إن هذا المتحرك أسود وإن هذا الأحمر حامض، وهذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلا على ما في ذاته بأن فيه صورة كذا.

[فى اثبات القوة المتصرفة]

ثم قد نعلم يقيناً أنه فى طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصل بعضها عن بعض، لا على الصورة التى وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده. فيجب أن تكون فىنا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هى التى تسمى إذا استعملها العقل تسمى 'مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة.

[فى اثبات الواهمة]

ثم إنا قد نحكم فى المحسوسات بمعان لانحسها، إما أن لا تكون فى طبائعها محسوسة ألبتة، وإما أن تكون محسوسة لكننا لانحسها وقت الحكم. أما التى لا تكون محسوسة فى طبائعها^١ فمثل العداوة والرداء والمنافرة التى تدركها الشاة فى صورة الذئب، وبالجملة المعنى الذى ينفرها عنه، والموافقة التى تدركها من صاحبها، وبالجملة المعنى يؤنسها به. وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية، والحس لا يدلها على شيء منها. فإذا القوة التى بها تدرك، قوة أخرى ولتسم الوهم.

١. تسمى متفكرة. نسخة.

٢. راجع الفصل الرابع عشر من المسلك الخامس من الاسفار و ايضاً الفصل الثالث والخامس من نفس

الاسفار. و الجذوات، ص ٩٤.

وأما التى تكون محسوسة فإننا نرى مثلاً شيئاً أصفر فنحكم أنه عسل وحلو، فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس فى هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس ألّبة وإن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، وليس يدركه فى الحال، إنما هو حكم نحكم به وربّما غلط فيه وهو أيضاً لتلك القوة. وفى الإنسان للوهم أحكام خاصة^١ من جعلتها حملها النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وتأبّيها التصديق بها. فهذه القوة لا محالة موجودة فينا، وهى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلى، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية^٢ وبالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال^٣ الحيوانية.

وقد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس المشترك صورة ومدرك الوهم معنى، ولكل واحد منهما خزانة.

فخزانة مدرك الحس وهو الصورة هى القوة الخيالية، وموضعها مقدم الدماغ، فلذلك إذا حدثت هناك آفة فسد هذا الباب من التصور، إما بأن تتخيل صوراً ليست أو تصعب استنبات الموجود فيها.

وخزانة مدرك المعنى هو القوة التى تسمى الحافظة، ومعدنها مؤخر الدماغ، ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعانى^٤.

١. راجع تهيد القواعد، ص ٦٤، ط ١.

٢. قوله: «مقروناً بالجزئية» وعلى ما فى الاسفار فهو كلى مضاف الى الجزئى.

٣. أفعال. نسخة.

٤. قال الرازى: حفظ المعانى مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لا يتم الا بحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لا تكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمس المشهور واجيب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من

وهذه القوة تسمى أيضاً متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستثباته^١، والتصور به مستعدة إياه إذا فقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض^٢ واحداً واحداً من الصور الموجودة فى الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التى هذه صورها. فإذا عرض له الصورة التى أدرك معها المعنى الذى بطل، لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج، واستثبتته القوة الحافظة فى نفسها كما كانت حينئذ^٣ تستثبت فكان ذكر^٤.

وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فيكون المتذكر المطلوب ليست نسبته إلى ما فى خزانة الحفظ، بل نسبته^٥ إلى ما فى خزانة الخيال. فكان إعادته إما فى وجه العود إلى هذه المعانى التى فى الحفظ حتى يضطر المعنى إلى لوح الصورة فتعود النسبة إلى ما فى الخيال ثانياً، وإما بالرجوع إلى الحس. مثال الأول^٦ إذا نسبت نسبته إلى صورة وكنت عرفت تلك النسبة تأملت

→ غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة. قال صدر المتألهين فى الاسفار، ج ٤، ص ٥٣، ط ١ = ج ٨، ص ٢١٩، ط ٢: «واعلم ان هذه القوى وان كانت متغايرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض والحيوان مالا يكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه مالا يحفظ له انها ترجع عند كمالاتها الى ذات واحدة لها شئون كثيرة.

١. قوله: «لاستثباته» الضمائر الثلاثة راجعة الى «ما» فى قوله «ما فيها». وفى شرح المحقق الطوسى على الفصل التاسع من نفس الاشارات كانت الضمائر على التأنيث فهى أيضاً راجعة الى «ما» فى قوله: «ما فيها» اى الصور التى فيها. وفى الكتاب راجعة الى لفظ «ما». وما فى ذلك الشرح الى معنى «ما».

٢. فى تعليقه نسخة: اى يكون المطلوب هو المعنى لا الصورة.

٣. فى تعليقه نسخة: اى حين لاح من خارج.

٤. فكان ذاكرًا، فكان دُكرًا، نسختان.

٥. فى تعليقه نسخة: اى يكون المطلوب هو الصورة لا المعنى.

٦. فى تعليقه نسخة: اى إعادة الوهم الصورة من المعانى التى تكون فى الحافظة.

الفعل^١ الذى كان يقصد منها، فلما عرفت الفعل ووجدته وعرفت أنه أى طعم وشكل ولون يصلح له فاستثبت النسبة به فالفيت ذلك^٢ وحصلته نسبةً إلى صورة فى الخيال وأعدت النسبة فى الذكر، فإن خزانة الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى. فإن كان أشكل ذلك عليك من هذه الجهة أيضا ولم يتضح فأورد عليك الحس صورة الشيء، عادت مستقرة فى الخيال وعادت النسبة إليه مستقرة فى التى تحفظ.

وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، هى كأنها القوة الوهمية بالموضوع، لامن حيث تحكم، بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم. وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة.

ويشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكّرة. وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكّرة، فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى، ومتذكّرة بما ينتهى إليه عملها. وأما الحافظة فهى قوة خزانتها، ويشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده، وأن خزانة الصورة هى المصورة والخيال. وأن خزانة المعنى هى الحافظة. ولا يمتنع أن تكون الوهمية بذاتها حاكمة متخيلة، وبحركاتها متخيلة ذاكرة.

١. أى الحفظ وملاحظة المحفوظات التى فى تلك القوة من المعانى.

٢. أى فيحصل الصورة التى تكون منشأة لذلك المعنى.

الفصل الثانی

فی أفعال القوة المصورة والمفكرة من هذه الحواس الباطنة

و فيه القول على النوم و اليقظة^١ و الرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص النبوة.

فلنحصل القول في القوة المصورة أولاً فنقول:

إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات، وإن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك، وإن الحس المشترك يؤدي إلى القوة المصورة على سبيل استخزان ما تؤديه إليه الحواس فتخزنه. وقد تخزن

١. قال الرازي: المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن الطف فيها يسمى ذلك الجوهر الروح و اذا انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس او رجع منها بعد انصابه اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم. (المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٣٢).

و قال يعقوب بن اسحاق الكندي: النوم ترك الحي الثابت على طباعه في الصحة استعمال الحواس بالطبع. قال الحكيم الفاضل ابوالحسن سعد بن هبة الله في رسالة الحدود: النوم رطوبة معتدلة تنحصر في الدماغ تمنع الروح النفساني من الجريان في الاعصاب يتبعها سكون الحيوان، واليقظة تصرف الحواس لغاية هي معيشة الحيوان.

القوة أيضا أشياء ليست من المأخوذات عن الحس، فإنَّ القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التى فى القوة المصورة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها، فإذا رُكِّبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن تستحفظها فيها، لأنها ليست خزانة لهذه الصورة من جهة ما هذه الصورة منسوبة إلى شىء واردة من داخل أو خارج، بل إنما هى خزانة لها لأنها هذه الصورة بهذا النحو من التجريد، ولو كانت هذه الصورة على نحو ما فيها من التركيب والتفصيل ترد من خارج لكانت هذه القوة تستثبتها. فكذلك إذا لاحت لهذه القوة من سبب آخر.

وإذا عرض بسبب^٢ من الأسباب إما من التخيل والفكر وإما لشيء من التشكلات السماوية أن تمثلت^٣ صورة فى المصورة وكان الذهن غائبا أو ساكنا عن اعتباره، أمكن أن يرسم ذلك فى الحس المشترك نفسه بعينه الى تبيانه^٤ فيسمع ويرى ألوانا وأصواتا ليس لها وجود من خارج ولا أسبابها من خارج. وأكثر ما يعرض هذا عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم. فهناك تقوى المصورة والمتخيلة على أفعالها الخاصة حتى يتمثل مما تورده من الصور محسوسة.

ولنزد هذا بيانا فنقول: إنه سنبين بعد أن هذه القوى كلها لنفس واحدة وأنها خوادم للنفس، فلنسلم ذلك وضعا، ولنعلم أن اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن إعانة القوى الأخرى على فعلها أو عن ضبطها عن زيفها^٥ أو عن حملها على

١. فلو كانت، نسخة.

٢. لسبب، نسخة.

٣. فاعل عرض.

٤. على هيئاته، نسخة.

٥. عن زيفها بالغين المعجمة، عدة نسخ.

الصواب، فإن من شأن النفس إذا اشتغلت بالأمر الباطنة أن تغفل عن استنبات الأمور الخارجة فلا تستبثت المحسوسات حقها من الاستنبات، وإذا اشتغلت بالأمر الخارجة أن تغفل عن استعمال القوى الباطنة، فإنها إذا كانت تامة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجة ففي وقت ما تكون منصرفة إلى ذلك يضعف تخيلها وتذكرها، وإذا انصببت إلى أفعال القوة الشهوانية انكسرت منها أفعال القوة الغضبية، وإذا انصببت إلى أفعال القوة الغضبية انكسرت منها أفعال القوة الشهوانية؛ وبالجملـة إذا انصببت إلى استكمال الأفعال الحركية ضعفت الأفعال الإدراكية، وبالعكس.

فإذا لم تكن النفس مشغلة بأفعال قوى عن أفعال قوة ما بل كانت وادعة كأنها مُعزلة عَرَض^١ لأقوى القوى وأعمالها أن تغلب، وإذا اشتغلت بقوة ما وعارض ما عن تثقيف قوة، إنما تضبطها عن حركاتها المفرطة مراعاة النفس أو الوهم إياها استولت تلك القوة ونفذت في أفعالها التي بالطبع قد خلا لها الجو وتثقت.

وهذا الذي يعرض للنفس من أن لا تكون مشغلة بفعل قوة أو قوى فقد يكون لآفة أو لضعف شاغل عن الاستكمال، كما في الأمراض وكما في الخوف؛ وإما أن يكون لاستراحة ما، كما في النوم؛ وإما أن يكون لكثرة انصراف الهمة إلى استعمال القوة المنصرف إليها من غيرها.

ثم إن القوة المتخيلة قوة قد تصرفها^٢ النفس عن خاص فعلها بوجهين: تارة

١. جواب «إذا لم تكن». (معتزلة، عرض - خ ل).

٢. قال الرازي في المباحث الشرقية، ج ٢، ص ٤٣٠: ولصرف القوة المتخيلة عن الفعل امران: أحدهما الحس المشترك إذا نقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي تركبها المتخيلة فحينئذ ينصرف المتخيلة عن العمل. الثاني تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب

مثل ما يكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة وصَرْفِ القوة المصورة إلى الحواس الظاهرة وتحريكها بما يورد عليها منها حتى لا تسلم^١ للمتخيلة المفكرة فتكون المتخيلة مشغولة عن فعلها الخاص وتكون المصورة أيضاً مشغولة عن الانفراد بالمتخيلة ويكون ماتحتاجان^٢ إليه من الحس المشترك ثابتا واقعا فى شغل الحواس الظاهرة وهذا الوجه هو وجهٌ.

وتارة عند استعمال النفس إياها^٣ فى أفعالها التى تتصل بها من التميز والفكرة. وهذا على وجهين أيضاً:

أحدهما أن تستولى على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك معها فى تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح، ولا تتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرف عليه بطباعها، بل تكون مُنَجَّرَةً مع تصريف النفس المنطقية إياها انجراراً.

والثانى أن تصرفها عن التخييلات التى لا تطابق الموجودات من خارج فتكفها عن ذلك استبطالا لها فلا تتمكن من شدة تشبيحها وتمثيلها، فإن شُغِلَت المتخيلة

→ والحركة عندما يستعملانها فيما يههما فان المتخيلة عند ذلك لا تفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا انتفى الشاغلان او احدهما ظهر سلطان المتخيلة فاخذت فى التلويع والتشبيح. اما فى النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التى تركيبها المتخيلة وينقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية واما فى حالة المرض فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها فى ان يتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة وما يرى فى الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولى على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة برسم صور هائلة فى الحس المشترك كصورة الغول.

١. اى على المصورة من الحواس الظاهرة حتى لا تسلم المصورة.

٢. اى المتخيلة والمصورة.

٣. اى عند استعمال النفس القوة المتخيلة.

من الجهتين جميعا ضعف فعلها، وإن زال عنها الشغل من الجهتين كليهما - كما يكون في حال النوم أو من جهة واحدة كما يكون عند الأمراض التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس وتكاد تجوز ما لا يكون وتكون منصرفة عن العقل جملة لضعفها وتخوفها وقوع أمور جسدية فكأنها تترك العقل وتديره - أمكن التخيل^١ حينئذ أن يقوى ويُقبل على المصورة ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معا فتصير المصورة أظهر فعلا فتلوح الصور التي في المصورة في الحاس المشترك فتُرى كأنها موجودة خارجا، لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيها وإنما يختلف بالنسبة.

وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل، فإذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج. ولهذا ما يرى الإنسان المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحا قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع أصواتا كذلك، فإذا تدارك التمييز أو العقل شيئا من ذلك وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه اضمحلت تلك الصور والخيالات.

وقد يتفق في بعض الناس أن تُخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبية حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ولا تعصيتها المصورة، وتكون النفس أيضا قوية لا يُبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبائها إلى الحواس. فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام في^٢ الحالة التي سنخبر عنها بعد وهي حالة

١. عبارته في المبدء والمعاد هكذا: «وإذا سكن فعل أحد الشئيين قوى الخيال اما الحس فاذا تعطل فعلة عند النوم واما العقل فاذا لم يصح الآلة لاستعمالها بسوء المزاج ولهذا يتخيل المجانين امورا ليست فيقوى ذلك في خيالهم حتى يكون حاله حال الموجود الماخوذ من الحس».

٢. من الحالة، نسخة.

إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها. فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها فى اليقظة، وكثيرا ما يكون لهم فى توسط ذلك^١ أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالإغماء وكثيرا ما لا يكون، وكثيرا ما يرون الشيء بحاله، وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد، وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلئ، وهذه هى النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة. وهاهنا نبوات أخرى سيتضح أمرها^٢.

وليس أحد من الناس لانصيب له من أمر الرؤيا ومن حال الإدراكات التى تكون فى اليقظة، فإن الخواطر التى تقع دفعة فى النفس إنما يكون سببها اتصالات ما^٣ لا يشعر بها ولا بما يتصل بها لاقبلها ولا بعدها، فتنتقل النفس منها إلى شيء آخر غير ما كان عليه مجراها. وقد يكون ذلك من كل جنس، فيكون من المعقولات، ويكون من الإنذارات^٤، ويكون شعرا، ويكون غير ذلك بحسب الاستعدادات والعادة والخلق. وهذه الخواطر تكون لأسباب تعن^٥ للنفس مسارقة^٦ فى أكثر الأمر وتكون كالتلويحات^٧ المستلبة التى لا تتقرر فتذكر إلا أن

١. فى تعليقة نسخة: أى فيما بين تلك الحالة.

٢. فى آخر فصول هذه المقالة.

٣. فى تعليقة نسخة: أى بالمبادئ العالية والالواح المحفوظة.

٤. فى تعليقة نسخة: أى الاخبار بنزول عذاب او بلاء.

٥. أى تظهر.

٦. هو يسارق فى النظر اذا احتال فيه.

٧. قوله: «وتكون كالتلويحات» يعنى تكون تلك الخواطر التى تعن^٥ أى تظهر للنفس مسارقة كستلك التلويحات التى لا تتقرر فى النفس فتذكر أى حتى تذكر بل تلوح فتذهب بلا تراخ ومن ثم تنسى

تُبادر إليها النفس بالضبط الفاضل، ويكون أكثر ما يفعله أن يشغل التخيلُ بجنس غير مناسب لما كان فيه.

ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائمة الإكباب على خزانتي المصورة والذاكرة، ودائمة العرض للصورة مبتدئةً من صورة محسوسة أو مذكورة، منتقلةً منها إلى ضدٍّ أو نِدٍّ أو شيءٍ هو منه بسبب، وهذه طبيعتها.

وأما اختصاص انتقالها من الشيء إلى ضده دون نده، أو نده دون ضده، فيكون لذلك أسباب جزئية لا تحصى.

وبالجملة يجب أن يكون أصل السبب في ذلك أن النفس إذا جمعت بين مراعاة المعاني والصور انتقلت من المعنى إلى الصورة التي هي أقرب إليها إما مطلقاً وإما لاتفاق قرب عهد مشاهدته لتألفهما في حس أو في وهم، وانتقلت كذلك من الصورة إلى المعنى. ويكون السبب الأول الذي يخصص صورة دون صورة ومعنى دون معنى أمراً قد ورد عليه من الحس خصصه به، أو من العقل، أو

→ وتنمحي، إلا أن تبادر النفس إلى تلك الخواطر اللاتحة بالضبط الفاضل أي تمسكها جيداً ولا تطلقها. ثم اخذ الشيخ رحمه الله أن يبين علة عدم تقررها في النفس وعدم تذكرها إياها بقوله: «وأكثر ما يفعله...» وخلاصتها أن المتخيلة تراحم النفس في ذلك التقرر والتذكر. فـ «أكثر ما» مبتدأ، وخبره: «أن يشغل التخيل» و«التخيل» فاعلٌ «يشغل». وفاعل «يفعل» هو الضمير الراجع إلى «أكثر ما». والضمير البارز المنصوب في «يفعله» راجع إلى «عدم التقرر». والتذكر المستفاد من قوله «لا تتقرر فتذكر» أي اشتغال التخيل بشيء غير مناسب هو أكثر شيء موجب لعدم تقرر تلك الخواطر وعدم تذكرها للنفس. فعلم أن الهم الواحد هو سبب انتقار المتخيلة للنفس وهو يحصل في السلوك الانساني من المراقبة التامة. وهذا الفصل الشريف من غرر فصول كتاب النفس.

وبما ذكرنا من معنى العبارة دريت أن الصواب المحقق هو تذكير الفعلين أعني يفعله ويشغل لا تأنيتهما كما في طبع مصر، ولو كان كذلك لوجب أن يقال «أن تشغل التخيل عن جنس...» لأن النفس على هذا الزعم تشغله عنه على أنه زعم باطل وإن تكلف في تصحيح المعنى فتدبر.

الوهم فخصه به، أو لأمر سماوى. فلما تخصص بذلك صار استمراره وانتقاله متخصصا لتخصيص المبدئين^١، ولأجل أحوال تقارن من العادة أو لقرب العهد ببعض الصور والمعانى. وقد يكون ذلك لأحوال أيضا سماوية، وقد يكون لطوال من الحس والعقل بعد التخصيص الأول يضاف إليه.

واعلم أن الفكر النطقى ممنو بهذه القوة وهو من غريرة هذه القوة فى شغل شاغل، فإنه إذا استعملها فى صورة ما استعمالا موجهها نحو غرض ما انتقلت بسرعة إلى شىء آخر لا يناسبه ومنه إلى ثالث وأنست النفس أول ما ابتدأت عنه حتى تحوج النفس إلى التذكر نازعة^٢ إلى التحليل بالعكس حتى تعود إلى المبدأ. فإذا اتفق فى حال اليقظة أن أدرك النفس شيئا أو فى حال النوم أن اتصلت بالملكوت اتصالا على ماسنصفه بعد وصفا، فإن هذه القوة إن مكنتها^٣ بسكونها أو بانقهارها من حسن الاستثبات ولم تغلبها مقصرة عليها زمان الاستثبات لما يلوح لها من تخيلاتهما، تمكنت تلك الصورة^٤ من الذكر تمكنا جيدا على وجهه وصورته فلم تحتج إن كان يقظة إلى التذكر، وإن كان نوما إلى تعبير^٥،

١. بمخصّص المبدئين كما فى نسختين. و«لمخصص» كما فى نسخة. وفى تعليقة نسخة: أى العقل والوهم أو الأمر السماوى والأرضى.

٢. فازعة. نسخة.

٣. إن مكنتها، كما فى جميع النسخ التى عندنا. وعبارة الكتاب كانت «مكنته» بتذكير الضمير. فالضمير على الاول اعنى على التأنيث راجع الى النفس وهو ظاهر. وعلى التذكير راجع الى الفكر النطقى، أو راجع الى شىء فى قوله «ادرك النفس شيئا» فيحتاج المعنى الى دقة. وكان مآل الاولين واحدا كما لا يخفى.

٤. فى تعليقة نسخة: أى انقهار المتخيلة من النفس.

٥. أى ذلك الشىء المدرك فإن شئت تقرأ قوله: «فلم يحتج» بالتذكير أو بالتأنيث.

٦. التعبير حدس من المعبر ليستخرج به الاصل من الفرع. الفص الاسحاقى، ص ١٩١.

وإن كان وحياً إلى التأويل، فإن التعبير والتأويل هاهنا يذهبان مذهب التذكر.

فان لم تستثب النفس ما رآته من ذلك في قوة الذكر على ما ينبغي، بل كانت القوة المتخيلة توازى كل مفرد من المرئى في النوم بخیال مفرد أو مركب، أو توازى مركباً من المرئى في النوم بخیال مفرد أو مركب فلا تزال تحاذى ما يرى هناك^١ بمحاكاة مؤلفة من صور ومعان كان استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات المصورة والمتذكرة^٢ لما يورده التخيل، فلم يثبت في الذكر ما أرى من الملكوت وثبت ما حُكي^٣ به.

ويتفق كثيراً أن يكون ما يُرى من الملكوت شيئاً كالرأس وكالابتداء، فيستولى التخيل على النفس استيلاء يصرفها عن استتمام ما تراه، وتنتقل بعده انتقالاً بعد انتقال لا تحاكي بتلك الانتقالات شيئاً مما يرى من الملكوت، إذ ذلك قد انقطع، فيكون هذا ضرباً من الرؤيا. إنما موضع العبارة منه شيء طفيف^٤ وباقيه أضغاث أحلام^٥، فما كان من الرؤيا من الجنس الذى السلطان فيه للتخيل فإنه يحتاج إلى عبارة ضرورة.

وربما رأى الإنسان تعبير رؤياه في رؤياه فيكون ذلك بالحقيقة تذكراً، فإن

١. في النوم.

٢. المذكرة - خ ل.

٣. وثبت ما حوكى به. نسخة مصححة.

٤. بمعنى القليل والغير التام.

٥. في تعليقة نسخة: الضغث: قبضة حشيش مختلطة الرطب باليابس واضعاث الاحلام الرؤيا التي لا يصح تأويلها لاختلاطها. والحشيش ما يبس من الكلأ قال الجوهري ولا يقال له حشيش اذا كان رطباً. والحلم بالضم واحد الاحلام في النوم وحقيقته على ما قيل ان الله يخلق باسباب مختلفة في الاذهان عند النوم صوراً علمية منها مطابق لما مضى ولما يستقبل ومنها غير مطابق.

القوة المفكرة كما أنها قد تنتقل أولاً من الأصل إلى الحكاية لمناسبة بينهما، كذلك لا يبعد أن تنتقل عن الحكاية إلى الأصل.

فكثيراً ما يعرض لها أن تتخيل^١ فعلها ذلك مرة أخرى فيرى^٢ كأن مخاطباً يخاطبه بذلك، وكثيراً ما لم يكن كذلك، بل كان كأنها تعان الشئ معاناة صحيحة من غير أن تكون النفس اتصلت بالملكوت، بل تكون محاكاة من المتخيلة للمحاكاة فترجع إلى الأصل.

وهذا الضرب من الرؤيا الصحيح قد يقع عن التخيل من غير معونة قوة أخرى وإن كان الأصل فيه ذلك فيرجع^٣، وربما حاكت هذه المحاكاة محاكاة أخرى فتحتاج إلى تعبير المعبر مرة أخرى، وهذه أشياء وأحوال لا تضبط.

ومن الناس من يكون أصح أحلاماً، وذلك إذا كانت نفسه قد اعتادت الصدق وقهرت التخيل الكاذب وأكثر من يتفق له أن يعبر رؤياه فى رؤياه هو من كانت همته مشغولة بما رأى، فإذا نام بقى الشغل به بحاله، فأخذت القوة المتخيلة تحاكيه^٤ بعكس ما حاكت أولاً.

١. أى يكون الرجوع الى الاصل ايضاً على سبيل التمثيل والحكاية من جنس الالفاظ.

٢. فيرى كان مخاطباً يخاطبها بذلك، نسخة.

٣. فى تعليقة نسخة: أى ان كان ما وجد فى ذلك الانتقال هو الاصل فيتحقق الرجوع الى الاصل وان كان ذلك الانتقال حكاية الحكاية فيحتاج الى تعبير المعبر مرة أخرى كما اشار الى هذا بقوله وربما حاكت هذه المحاكات بمحاكات اخرى.

٤. فى تعليقة نسخة: قال الحكيم الفاضل ابوالحسن سعد بن هبة الله فى رسالة الحدود الرؤيا الحقيقية سنخ الروحانية ينطبع فى القوة المتخيلة تأتى جهة العقل الفعال ومن هذه علم الغيوب فى اخبارات الانبياء ﷺ ورؤيا الصالحين. حد الاحلام سنخ تحريك الحس فيها التخيل الا انها واردة من قبل الحس وهذه لاحقيقة لوجودها.

٥. فى تعليقة نسخة: أى من الحكاية الى الاصل والاول يكون من الاصل الى الحكاية.

وقد حُكي أن هرقل المَلِك رأى رؤيا شغلت قلبه ولم يجد عند المعبرين ما يُشفيه، فلما نام بعد ذلك عبر له في منامه تلك الرؤيا، فكانت مشتملة على إخبار عن أمور تكون في العالم وفي خاص مدينته ومملكته، فلما دُوّنت تلك الانذارات خرجت على نحو ما عبر له في منامه، وقد جرّب^١ مثل هذا في غيره. والذين يرون هذه الأمور في اليقظة:

منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة.

ومنهم من يرى ذلك لزوال تميّزه ولأن النفس التي له منصرفة عن التميّز. ولذلك فإن تخيله قوى، فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة. فإن النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب إلى القوة الباطنة من وجهين: أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئى تصورا محفوظا، والثانى لتكون مُعينة لها متصرفة في جهة إرادتها، لاشاغلة إياها، جاذبة إلى جهتها، فيحتاج إلى نسبة بين الغيب وبين النفس والقوة الباطنة المتخيلة ونسبة بين النفس والقوة الباطنة المتخيلة فإن كان الحس يستعملها أو العقل يستعملها على النحو العقلى الذى ذكرناه لم تفرغ لأمر أخرى، مثل المرأة إذا شغلت عن جهة وحركت نحو جهة فإن كثيرا من الأمور التى من شأنها أن ترسم فى تلك المرأة مغافضة ومباغطة لنسبة ما بينهما لا ترسم. وسواء كان هذا الشغل من الحس أو من ضبط العقل، فإذا فات أحدهما أو شك أن تتفق النسبة المحتاج إليها ما بين الغيب وبين النفس والقوة المتخيلة، وبين النفس وبين القوة المتخيلة، فيلوح فيها اللائح على نحو ما يلوح.

ولأننا قد انتقل بنا الكلام فى التخيل إلى أمر الرؤيا فلا بأس أن ندلّ سيراً على المبدأ الذى تقع الإنذارات فى المنام بأمر نضعها وضعاً. وإنما يتبين لنا فى الصناعة التى هى الفلسفة الأولى.

فنقول: إن معانى جميع الأمور الكائنة فى العالم مما سلف و مما حضر و مما يريد أن يكون موجودة فى علم البارئ والملائكة العقلية من جهة و موجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة، وستضح لك الجهتان فى موضع آخر.

وإن الأنفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة، وليس هناك احتجاب ولا بخل، إنما الحجاب للقوابل إما لانغمارها فى الأجسام وإما لتدنسها بالأمر الجاذبة إلى الجنبه السافلة. وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما ثمّ، فيكون أولى ماتستشبهه ما يتصل بذلك الإنسان أو بذويه أو ببلده أو بإقليمه. فلذلك أكثر الأحلام الذى تذكر تختص بالإنسان الذى حلم بها وبمن يليه، ومن كانت همته المعقولات لاحت له. ومن كانت همته مصالح الناس رآها واهتدى إليها، وكذلك على هذا القياس.

وليست الاحلام كلها صادقة، او بحيث يجب أن يشتغل بها، فإن القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها إنما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت، بل أكثر مايكون منها ذلك إنما يكون إذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة أمور هى أقرب إليها.

والأمر التى هى أقرب إليها منها طبيعية، ومنها إرادية.

فالطبيعية هي التي تكون من مازجة قوى الأخطا للروح التي تمتطيها^١ القوة المصورة والمتخيلة، فإنها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها. وقد تحكى أيضا آلاما تكون في البدن وأعراضا فيه، مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمنى إلى الدفع، فإن المتخيلة حينئذ تحاكي صورا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، ومن كان به جوع حُكى له مأكولات، ومن كان به حاجة إلى دفع فضل حكى له موضع ذلك، ومن عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حر أو برد حُكى له أن ذلك العضو منه موضوع فى نارٍ أو فى ماء بارد.

ومن العجائب أنه كما يعرض من حركة الطبيعة لدفع المنى تخيل ما، كذلك ربما عرض تخيل ما لصورة مشتهاة بسبب من الأسباب، فتنبعث الطبيعة إلى جمع المنى وإرسال الريح الناشرة لآلة الجماع وربما قذفت المنى، وقد يكون هذا فى النوم واليقظة جميعا وإن لم يكن هناك هيجان وشبق.

وأما الإرادية فإن يكون فى همة النفس وقت اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمله وتدبره، فإذا نام أخذت المتخيلة تحكى ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء، وهذا هو من بقايا الفكر التى تكون فى اليقظة، وهذه كلها أضغات أحلام. وقد تكون أيضا من تأثيرات الأجرام السماوية، فإنها قد تُوقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا فى التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثيل شيء من عالم الغيب والإنذار.

وأما الذى يحتاج أن يعبر وأن يتأول فهو ما لم ينسب إلى شيء من هذه الجملة،

١. امطاء أى أخذه مطية. وفى منتهى الارب: امطاء باروى ساختن ستور را. وقد يذكر فى مواضع الكتاب ان الروح البخارية هي مطية اولى للنفس.

فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج وأن له دلالة ما، فلذلك لا يصح فى الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر.

ولذلك أيضا إنما يصح من الرؤيا فى أكثر الأمر ما كان فى وقت السحر، لأن الخواطر كلها تكون فى هذا الوقت ساكنة، وحركات الأشباح تكون قد هدأت. وإذا كانت القوة المتخيلة فى حال النوم فى مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة، بل متمكنة منهما، فبالحرى أن تُحسن خدمتها للنفس فى ذلك، لأنها تحتاج لامحالة فيما يرد عليها. من ذلك أن ترسم صورته فى هذه القوى^١ ارتساما صالحا إما هى بأنفسها وإما محاكياتها.

ويجب أن يعلم أن أصح الناس أحلاما أعدلهم أمزجة.

فإن اليابس المزاج وإن كان يحفظ جيدا فإنه لا يقبل جيدا.

والرطب المزاج وإن كان يقبل سريعا فإنه يترك سريعا فيكون كأنه لم يقبل ولم يحفظ جيدا.

والحار المزاج متشوش الحركات.

والبارد المزاج بليد.

وأصحهم من اعتاد الصدق.

فإن عادة الكذب والأفكار الفاسدة تجعل الخيال ردىء الحركات غير مطاوع

لتسديد^٢ النطق، بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه إلى تشويش.

١. القوة، نسخة. وفى تعلية نسخة: وحينئذ لا يكون بين المعنى الذى ادركته النفس وبين الصور التى رأتها المتخيلة فرق الامن جهة الكلية والجزئية فيكون الرؤيا غنية عن التعبير.

٢. أى لتصويب.

[فى النوم و اليقظة]

وإذا كان هذا^١ مما يتعلق بالنوم واليقظة، فيجب أن ندل هاهنا باختصار على أمر النوم واليقظة. فنقول:

إن اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس أو للقوى المحركة من ظاهر بالإرادة التى لا ضرورة إليها، فيكون النوم عدم هذه الحالة، و تكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهة الخارجة إلى الجهة الداخلة و إعراضها لا يخلو من أحد وجوه: إما أن يكون لكلال عرض لها من هذه الجهة. وإما أن يكون لمهمّ عرض لها فى تلك الجهة. وإما أن يكون لعصيان الآلات إياها.

والذى يكون من الكلال هو أن يكون الشيء الذى يسنى روحا وتعرفه فى موضعه قد تحلل وضعف فلا يقدر على الانبساط^٢ فيغور وتتبعه القوى النفسانية. وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنية وقد يعرض من الأفكار وقد يعرض من الخوف. فإن الخوف قد يعرض منه النوم، بل الموت.

١. قوله: «وإذا كان هذا...» تمهيد لايراد البحث عن النوم واليقظة ولا بدّ من البحث عنهما فى المسائل الفلسفية وهذا المقام انسب من غيره فى ايراد البحث عنهما لوجهين:

الاول: ان البحث عنهما يجب ان يكون فى المسائل المتعلقة بذى الحس اى الحيوان والانسان كما نص به الشيخ فى آخر الفصل بقوله: «وان كان من حق النوم واليقظة ان يتكلم فيه فى عوارض ذى الحس» يعنى لا يناسب البحث عنهما البحث عن كائنات الجو مثلاً فيجب ان يتكلم فيهما فى كتاب النفس. الوجه الثانى: ان التكلم فيهما بعد ما كان يجب ان يورد فى كتاب النفس فالمقام اشد مناسبة فى ذلك من غيره حيث قال: «وإذا كان هذا - اى الرؤيا - مما يتعلق بالنوم واليقظة فيجب ان ندلّ هاهنا باختصار على امر النوم واليقظة». ثم كان الحرى ان يعنون البحث عنهما بعنوان كالوصل والفصل والتذنيب ونحوها.

٢. فى تعليقه نسخة: طلبا ليدل ذلك المتحلل.

[سبب تنويم الافكار]

وربما كانت الأفكار تُنَوِّمُ لامن هذه الجهة، بل بأن تسخّن الدماغ فتتجذب الرطوبات إليه فيمتلئ الدماغ فينوم بالتريطب^١.

والذى لهم فى الباطن هو أن يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت من داخل فتحتاج إلى أن يقصدها الروح بجميع الحار العزى لى بهضمها التام فيتعطل الخارج.

والذى يكون من جهة الآلات فأن تكون الأعصاب قد امتلأت وانسدت من أبخرة وأغذية تنفذ^٢ فيها إلى أن تهضم، والروح^٣ ثقلت من الحركة لشدة التريطب.

وتكون اليقظة لأسباب مقابلة لهذه. من ذلك أسباب يجف مثل الحرارة واليبوسة، ومن ذلك جمام^٤ وراحة حصلت، ومن ذلك فراغ عن الهضم فتعود الروح منتشرة كثيرة، ومن ذلك حالة رديّة تُشغِل النفس عن الغور، بل تستدعيها إلى خارج كغضب أو خوف لأمر قريب أو مقاساة^٥ لمادّة مؤلمة. وهذا قد دخل فيما نحن فيه بسبيل العرض، وإن كان من حق النوم واليقظة أن يتكلم فيه فى عوارض ذى الحس.

١. فى تحصيل بهمنيار: «لأن كل موضع يسخن فى البدن تتجذب اليه الرطوبات وكذلك الحال فى شعلة السراج والسبب فيه ضرورة الخلأ فيمتلئ الدماغ بالرطوبة وينوم بالتريطب وينقل الروح ويعجز عن الحركة...» (ط ١، ص ٨٠٠).

٢. أى الروح.

٣. أو الروح، نسخة.

٤. جمام كسحاب آسایش و آسودگی اسب بعد از ماندگی. منتهى الارب.

٥. رنج كشیدن.

الفصل الثالث

فى أفعال القوى المتذكّرة و الوهمية و فى أن أفعال هذه القوى كلها بآلات جسمانية

كأنّا قد استقصينا القول فى حال المتخيلة والمصورة. فيجب أن نتكلم فى حال المتذكّرة، وما بينها وبين المفكرة، وفى حال الوهم، فنقول:

إن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلى من غير أن يكون ذلك محققاً؛ وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشايبته المرارة^١، فإن الوهم يحكم بأنه فى حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهاها من الناس إنما يتبعون فى أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذى لاتفصيل منطقياً^٢ له، بل هو على سبيل انبعاث مّا فقط، وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم. فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمنى

١. زهره دان. هى التى تجمع المِرّة الصفراء معلقة مع الكبد كالكيس.

٢. منطقياً. نسخة.

أموراً^١ لاتصيّبها الحيوانات الأخرى، لأن نور النطق^٢ كأنه فائضٌ سائخ^٣ على هذه القوى. وهذا التخيل أيضاً الذى للإنسان قد صار موضوعاً للنطق بعد ما أنه موضوع للوهم فى الحيوانات، حتى أنه ينتفع به فى العلوم وصار ذكره أيضاً نافعا فى العلوم كالتجارب التى تحصل^٤ بالذكر والأرصاء الجزئية وغير ذلك.

ونرجع إلى حديث الوهم. فنقول: إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذى لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعانى التى هى فى المحسوسات عندما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شىء من تلك المعانى يحس ومن غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر فى تلك الحال.

فنقول: إن ذلك للوهم من وجوه: من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل^٥ من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد فى تعلقه بالتدى، ومثل حال الطفل إذا أُقِلَّ^٦ وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه

١. مفعول يصيب.

٢. قوله: «لأن نور النطق...» للشيخ فى المقام كلام آخر فى المجانسة يطلب فى الثانى من رابعة الهيات الشفاء، ص ١١٧، ط ١، رحلى.

٣. سائخ بالنون. نسخة.

٤. يحفظه. نسخة.

٥. قال الرازى: وهذه الالهامات يقف بها النفس على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب يحذره كل شاة وان لم يره قط ولاوصلت اليها آفة. والفارة يحذر الهرة وكثير من الطيور يحذر جوارح الطير وان كانت ما رآها قبل ذلك. فافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بحسب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او المأ مقارنين بصورة حسية ارتسم فى النفس صورة الشىء وصورة المقارن وابينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشئتين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الاخر المطلوب او المهروب ولهذا يخاف الكلاب المدرو الخشب (المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٣٨).

٦. اى رفع وقام.

الإلهام الإلهي، وإذا تعرض لحدقته بالقذى^١ بادر فأطبق جفنيه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغي أن يفعل بحسبه كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية، والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها هي دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق أن تكون مرة وأن لا تكون، كاستعمال^٢ العقل وكخاطر الصواب، فإن الأمور كلها من هناك. وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط ولا أصابها منه نكبة^٣، وتحذر الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح^٤ الطير يحذرها سائر الطير وتشنع^٥ عليها الطير الضعاف من غير تجربة؛ فهذا قسم.

وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أولذة أو وصل إليه نافع حسي أو ضار حسي مقارنا لصورة حسية، فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه، وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم بينهما^٦ فإن الذكر لذاته وبجبلته^٧ ينال ذلك. فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة أو الضارة، وبالجملية المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في

١. وهو ما دفع في العين من تراب أو تبن أو وسخ.

٢. كاستكمال، نسخة.

٣. النكبة ما يصيب الانسان من الحوادث والجمع نكبات.

٤. جمع جارحة: مرغان شكارى.

٥. تشنع أى تهيا للقتال. وفي تعليقه نسخة: التشنيع له معاني متعددة واحد معانيه الجد في السير وهو المناسب ههنا.

٦. والحكم فيها، والحكم فيهما، نسختان.

٧. لجبلته، نسخة.

طبيعة القوة المتخيلة فأحس الوهم بجميع ذلك معا فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيل يقارب التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدرّ والخشب وغيرها.

وقد تقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه بأن تكون للشئ صورة تقارن معنى وهميا فى بعض المحسوسات وليس تقارن ذلك دائما وفى جميعها، فإلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها، وقد تخلف.

فالوهم حاكم فى الحيوان يحتاج فى أفعاله إلى طاعة هذه القوى له، وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر والحس؛ وأما المصورة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكر.

[الفرق بين الذكر و التذكر]

والذكر^١ قد يوجد فى سائر الحيوانات، وأما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلا يوجد على ما أظن إلا فى الإنسان، وذلك انّ الاستدلال على أن شيئا كان فغاب^٢ إنما يكون للقوة النطقية، وإن كان لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق. فسائر الحيوانات إن ذكّرت ذكّرت، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر، ولم يخطر لها ذلك بالبال، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان.

والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجوداً فى النفس فى الزمان الماضى، ويشاكل التعلم من جهة ويخالفه من جهة. أما مشاكلته للتعلم فلأن التذكر انتقال من أمور تُدرك ظاهرا أو باطنا إلى امرٍ غيرها، وكذلك التعلم فإنه أيضا انتقال من

١. فى التصريح: الذكر باللسان ضد الانصات وذاله مكسورة، وبالقلب ضد النسيان وذاله مضمومة قاله الكسائى.

٢. كما فى النسخ التى عندنا. وفى المطبوعة بمصر: «كان فغات».

معلوم إلى مجهول ليعلم، لكن التذكر هو طلب أن يحصل فى المستقبل مثل ما كان حاصلًا فى الماضى، والتعلم ليس إلا أن يحصل فى المستقبل شىء آخر.

وأيضاً فإن التذكر ليس يصار إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض، بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من الغرض انتقلت النفس إلى الغرض فى مثل تلك الحال^١، ولو كانت الحال غير ذلك لم يجب - وإن أخطر صورة الأقرب أو معناه - أن تنتقل، كمن يخطر بباله كتاب بعينه فتذكر منه معلّمه الذى قرأ عليه ذلك الكتاب. وليس يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال وإخطار معناه أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان. وأما العلم فإن السبيل. الموصلة إليه ضرورة النقل إليه وهو القياس والحد.

ومن الناس من يكون التعلم أسهل عليه من التذكر، لأنه يكون مطبوعاً على ضروريات النقل ومن الناس من يكون بالعكس ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر، وذلك لأنه يكون يابس المزاج فيحفظ ما يأخذه، ولا يكون حرك النفس مطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته ومن الناس من يكون بالعكس. وأسرع الناس تذكراً أفطنهم للإشارات، فإن الإشارات تفعل نقلاً عن المحسوسات إلى معان غيرها، فمن كان فطنا فى الإشارات كان سريع التذكر. ومن الناس من يكون قوى الفهم ولكن يكون ضعيف الذكر ويكاد أن يكون الأمر فى الفهم والذكر بالتضاد، فإن الفهم يحتاج إلى عنصر للصور الباطنة شديد الانطباع، وإنما تُعين عليه الرطوبة، وأما الذكر فيحتاج إلى مادة يعسر انفساخ ما يتصور فيها ويتمثل، وذلك يحتاج إلى مادة يابسة، فلذلك يصعب اجتماع الأمرين.

١. فى تعليقة نسخة: أى الطلب والاستدلال على أن شيئاً كان فغاب.

فأكثر من يكون حافظا هو الذى لا تكثر حركاته ولا تنفّض هممه، ومن كان كثير الهمم كثير الحركات لم يذكر جيدا، فيحتاج الذكر مع المادة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المستبثتين إقبالا بالحرص غير مأخوذة^١ عنهما باشتغال آخر، ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدا، لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلا تذهل عما هى مقبلة عليه بغيره. وأما الشبان فلحرا رتهم واضطراب حركاتهم مع يبس مزاجهم لا يكون ذكرهم كذكر الصبيان والمترع^٢ عرين^٣، والمشايع أيضا يعرض لهم من الرطوبة الغالبة أن لا يذكروا ما يشاهدون.

وقد يعرض مع التذكر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك ما يشاكل حال وقوع الشيء^٤، وذلك أنه لم يكن سبب وقوع الغم والحزن والغضب فيما مضى إلا انطباع هذه الصورة فى باطن الحواس، فإذا عادت فعلت ذلك أو قريبا منه، والأمانى والرجاء تفعل ذلك، والرجاء غير الأمانة، فإن الرجاء تخيل أمر ما مع حكم أو ظن بأنه فى الأكثر كائن، وأما الأمانة فهى تخيل أمر وشهوته والحكم بالتداذ يكون إن كان، والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد، واليأس عدمه، وهذه كلها تكون أحكاما للوهم^٥.

فلنقتصر الآن على ما قلناه من أمر القوى المدركة الحيوانية، ولنبين أنها كلها

١. فى تعليقة نسخة: اخذ بمعنى انقطاع و بازداشتن.

٢. ترعرع الصبى تحرك ونشأ والبين قلقت وتحركت. وسنّ الترعرع هو بعد الشدة ونبات الانسان وقبل المراهقة.

٣. فى تعليقة نسخة: يعنى قد يوجب من تذكر ما يوجب الغم والحزن حال يشبه حال وقوعه فان تلك الحالة انما تحصل من الصورة التى تنطبع فى القوى وقد حصلت.

٤. وهذه كلها احكام للوهم، نسخة.

تفعل افعالاً^١ بالآلات^٢، فنقول: أما المدرك من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة كما تدركه الحواس الظاهرة، فالأمر في احتياج إدراكه إلى آلات جسمانية واضح سهل. وذلك لأن هذه الصور إنما تُدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضراً مرة وغائباً أخرى عند ما ليس بجسم، فإنه لانسبة له إلى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة. فإن الشيء الذى ليس فى مكان لا تكون للشيء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه، بل الحضور لا يقع إلا على وضع أو بُعد للحاضر عند المحضور. وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو فى جسم.

وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج أيضاً إلى آلة جسمانية، فإن الخيال لا يمكنه أن يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه ارتساماً^٣ مشتركاً بينه وبين الجسم؛ فإن الصورة المرتسمة فى الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع

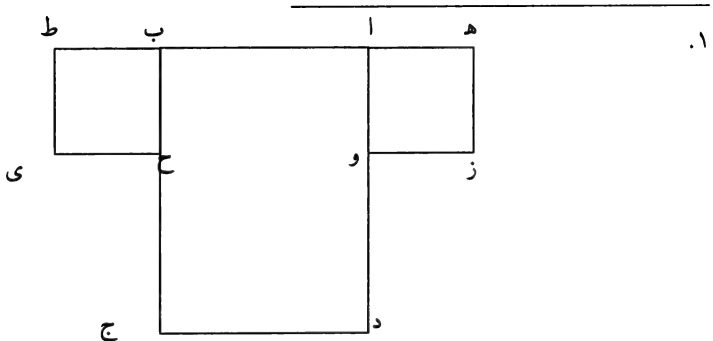
١. تفعل افعالها بالآلات، نسخة.

٢. فى تعليقه نسخة: قال الشيخ فى المباحثات ان الصور والمتخيلات ليس المدرك لها جسماً أو جسمانياً وأقام البرهان بحسب الظاهر على ذلك وقال بعد اقامة البرهان فاذا حفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان فى النفس الا ان المشكل انه كيف يرسم الاشباح الخيالية فى النفس. وقال فى آخر الفصل وهذا وامثاله يقع فى النفس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضاً جوهر غير مادى وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحد وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الجسمانيات آلات متبدلة عليه. وعبارة المباحثات مذكورة فى المباحث المشرقية للامام الرازى وفى سفر نفس الاسفند لصدر المتألهين. (المبحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٣٧).

٣. الخيالية فيه فى جسم ارتساماً، نسخة.

أعضائه بعضها عند بعض التى تتميز فى الخيال كالمنظور إليها لا يمكن أن تتخيل على ما هى عليه إلا أن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم وأجزاؤها فى أجزائه. ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد، وليكن متصلاً بزاويتى ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر، ولكل واحد جهة معينة ولكنهما متشابهما الصورة، فترسم من الجملة صورة شكلٍ مجنحٍ جزئىٍّ واحدٍ بالعدد مَقَرَّرٍ فى الخيال.

فنقول: إن مربع^١ «ا هـ و» وقع غيراً بالعدد لمربع «ب - ح - ط - ي» ووقع فى الخيال منه بجانب اليمين متميزاً عنه بالوضع المتخيل المشار إليه فى الخيال فلا يخلو إما أن يكون لصورة المربعة لذاتها أو لعارض خاص له فى المربعة غير صورة المربعة، أو يكون للمادة التى هى منطبعة فيها^٢.



٢. قال الرازى فى المباحث المشرقية (ج ٢، ص ٣٥٦) «أتا اذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بمربعين فلا بد أن نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض فى هواء وفى جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت فى النفس صورتا المربعين فكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول فى ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الاخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال».

ولا يجوز أن تكون مغايرته له من جهة صورة المربعة، وذلك أنا فرضناهما متشاكليين متشابهين متساويين. ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه. أما أولا فإننا لانحتاج الى تخيله يمينا إلى إيقاع عارض فيه ليس في ذلك غير جهات المادة.

وأما ثانيا فإن ذلك العارض إما أن يكون شيئا فيه نفسه^١ لذاته أو يكون شيئا له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات^٢ حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هول هذا الخيال، أو يكون شيئا له بالقياس إلى المادة الحاملة. ولا يجوز أن يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي تخصه، لأنه إما أن يكون لازما أو زائلا. ولا يجوز أن يكون لازما له بالذات إلا وهو لازم لمشاركه في النوع، فإن المربعين وُضعا متساويين في النوع فلا يكون لهذا عارض لازم ليس لذلك. وأيضا فإنه لا يجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة تجزئ القوى الجسمانية أن يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلها واحد غير متجزئ وهو القوة القابلة. ولا يجوز أن يكون زائلا، لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال، فيكون الخيال أنما يتخيله كما هو لأنه يقرن به ذلك الأمر، فإذا زال تغير، و^٤ الخيال إنما يتخيله هكذا لاسبب شيء يقرنه به، بل يتخيله كذلك كيف كان، ولا إلى الخيال أن يلحق بالآخر هذا العارض فيجعله كالأول، بل مادام موجودا فيه يكون كذلك ويعتبره الخيال كذلك من غير التفات إلى أمر آخر يقرنه به.

١. فيه بعينه، نسخة.

٢. أي في الخارج.

٣. فاعل لا يجوز.

٤. الحالية.

ولهذا لا يجوز أن يقال: إنَّ فرضَ الفارض جَعَلَهُ بهذه الحال، كما يجوز أن يقال فى مثله فى المعقولات^١، وذلك لأنَّ الكلام يبقى بحاله فيقال ما الذى فعله الفارض حتى خصصه بهذه الحال متميزا عن الثانى. وأما فى الكلى فهناك أمر يقرنه به العقل وهو حد التيامن أوحد التياسر، فإذا قرن بمربع حد التيامن صار بعد ذلك متيامنا، والحد إنما يكون لأمر معقول كلى وفى مثله يصح لأنه أمر فرضى يتبع الفرض فى التصور. وأما هذا الجزئى الذى ليس يكون بالفرض، بل إنما تتصور فى الخيال صورة عن محسوس من غير اختلاف فتثبت منظورا إليها متخيلة بعينها، فليس يمكن أن يوجد له هذا الحد^٢ دون صاحبها إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبها، ولا الخيال يفرضها كذلك بشرط يقرنه بها، بل يتخيلها كذلك دفعة على أنها فى نفسها كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يسارا، لا بسبب شرط يقرن بذلك وبهذا، وبعد لحوقه يفرض ذلك يمينا وهذا يسارا. وأما فى صقع العقل فإن حد التيامن وحد التياسر يلحق المربع -وهو مربع لم يعرض له شيء آخر- لحوق الكلى بالكلى، فإنه يجوز أن يثبت فى العقل كلى من غير إلحاق شيء به، ويكون مُعَدًّا لأن يلحق به ما يلحق.

وأما الخيال فما لم يتشخص المعنى فيه بما يتشخص به لم يتمثل للخيال، فلذلك يجوز أن يكون فى سلطان العقل أن يُقَرَّن معنى بمعنى على سبيل الفرض^٣. وأما الخيال فما لم يقع للتمثل^٤ فيه وضع محدود جزئى لم يرتسم فى الخيال،

١. فى المعقول، نسخة.

٢. فليس يمكن ان يقال انها يوجد لها هذا الحد دون صاحبها، نسخة.

٣. فى تعليقة نسخة: حتى يتمكن من تغيير ذلك الفرض.

٤. فى المباحث: واما التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المرجع المعين الذى على الأيمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه فى الخيال مربعا ايسر.

ولا كان شيئاً يجرى عليه فرض. فقد بطل أن يكون هذا التمييز بسبب عارض في ذاته لازم أو غير لازم في ذاته أو مفروض^١.

فنقول: ولا يجوز أن يكون بالقياس إلى الشيء الموجود^٢ الذى هو خياله، وذلك لأنه كثيراً ما يتخيل ما ليس بموجود.

وأيضاً فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم وللمربع الآخر نسبة أخرى^٣، فليس يجوز أن تقع ومحلها غير منقسم، فإنه ليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الخارجيين من الآخر إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة من الجسم الموضوع له الحامل إياه إلى أحد الخارجيين لا يقع الآخر فيها. فيكون إذن محل هذا غير محل ذلك، وتكون القوة منقسمة ولا تنقسم بذاتها، بل بانقسام ما فيها فتكون جسمانية. وتكون الصورة مرتسمة في الجسم^٤، فليس

١. او معروض، نسخة.

٢. أى فى الخارج.

٣. قال صدر المتألهين فى الاسفار (ج ٤، ص ٥٨، ط ١ = ج ٨، ص ٢٣٧، ط ٢): «قول المعترض ان تخصص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فارض واعتبار معتبر. قلنا: لانسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله جعلا بسيطاً. قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا به يصير المربع الايمن الايسر. قلنا تخصيص الفاعل للامر الصورى الذى لامادة له ليس الاجعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس فى المربع الخيالى الآ صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الاجعل النفسانى اختراعاً بسيطاً.

وبالجملة اذا ارادت النفس ان يجعل هذا المربع الخيالى مربعاً آخر وهذا المقدار مقداراً آخر وأرادت تقسيم مقدار بعينه الى قسمين لا يمكن لها ذلك. اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتى يكون هناك مجعول ومجعول اليه. بل كل واحد من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة. وتلك الصورعين تصور النفس ومشيتها وارادتها. فاذا انقسم مقدار خيالى الى قسمين كان ذلك فى الحقيقة انشاؤهما ابتداءً لامن شىء سواء عدم المقدار الاول والا. واذا عدم فلم يعدم الى شىء ليلزم وجود مادة قابلة هناك. ويحتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية».

٤. فى جسم. نسخة.

يصح أن يفترق المربعان فى الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس إليهما، فبقى أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزئين فى القوة القابلة أو الجزئين من الآلة التى بها تفعل القوة.

وكيف كان، فإن الحاصل من هذا القبيل أن الإدراك إنما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية. فقد اتضح أن الإدراك الخيالى هو أيضا إنما يتم بجسم. ومما يبين ذلك أنا نتخيل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلاً أصغر أو أكبر كأننا ننظر إليهما. ولا محالة أنها ترسم وهى أكبر، وترسم وهى أصغر فى شىء لافى مثل ذلك الشىء بعينه، لأنها إن ارتسمت فى مثل ذلك الشىء فالتفاوت فى الصغر والكبر إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة وإما بالقياس إلى الآخذ وإما لنفس الصورتين.

ولا يجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة، فكثيراً من الصور الخيالية غير مأخوذة عن شىء ألبتة، وربما كان الصغير والكبير صورة شخص واحد.

ولا يجوز أن يكون بسبب الصورتين فى أنفسهما فإنهما لما اتفقتا فى الحد والماهية واختلفتا فى الصغر والكبر فليس ذلك لنفسيهما، فإذن ذلك بالقياس إلى الشىء القابل، ولأن الصورة تارة ترسم فى جزء منه أكبر وتارة فى جزء منه أصغر.

وأيضاً فإنه ليس يمكننا^١ نتخيل السواد والبياض فى شبح خيالى واحد

١. قال الفخر الرازى: «الثالث انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض فى شبح جسمانى واحد ويمكننا ذلك فى جزئين ولو كان ذلك الجزءان لا يتميزان فى الوضع لكان لافرق بين المتعذر والممكن

ساريين فيه معا، ويمكننا ذلك فى جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين. ولو كان الجزءان لا يتميزان فى الوضع، بل كان كلا الخياليين يرتسمان فى شىء غير منقسم، لكان لا يفترق الأمر بين المتعذر منهما والممكن. فإذا الجزءان متميزان فى الوضع والخيال يتخيلهما متميزين فى جزئين.

فإن قال قائل: وكذلك العقل، فنجيبه ونقول: إن العقل يعقل السواد والبياض معا فى زمان واحد من حيث التصور^١، وأما من حيث التصديق فيمتنع أن يكون موضوعهما واحدا. وأما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على قياس التصور ولا على قياس التصديق. على أن فعل الخيال إنما هو على قياس التصور لا غير، ولا فعل له فى غيره.

ولما علمت هذا فى الخيال، فقد علمت فى الوهم الذى ما يدركه إنما يدركه متعلقا بصورة جزئية خيالية على ما أوضحناه.

→ فإذا الجزءان متميزان فى الوضع» انتهى كلامه (ج ٢، ص ٣٤٠ من المباحث).

واقول: قوله: «فى شبح جسمانى» هو مكان قول الشيخ «فى شبح خيالى». وعندنا نسخة مخطوطة من المباحث موافقة للمطبوعة. وكأن «خيالى» حُرِّفَتْ بـ «جسمانى». وانت تعلم ان المباحث خلاصة الشفاء، بتقرير آخر، ولو لم نقل بالتحريف لوجب ارتكاب التكلف فى اثبات المطلوب، فتأمل.

١. فى تعليقة نسخة: قوله: «من حيث التصور» أى تصورهما فى عالم العقل بنحو الكلية لا يستلزم تصور الموضوع والشبح حتى يقال لا يجتمعان فى شبح واحد ولكن تصورهما فى الخيال يستلزم الموضوع لهما وعروضهما له. وأما بحسب التصديق بأن يقال السواد سواد أو السواد قابض للبصر مثلاً والبياض بياض أو البياض مفرق للبصر مثلاً فإن موضوع هذين التصديقين لا يمكن أن يكون واحداً ولا يجتمعان بهذا الاعتبار والحاصل أن مفهوم السواد ومفهوم البياض لا يكونان متضادين حتى يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد فيمكن اجتماعهما فى موضوع واحد فيكون موضوع المفهومين من حيث التصور واحداً وهو النفس المجردة لكن الموضوع للحكم عليهما بحكم غير متحد لأن موضوع الحكم نفس المفهومين والمفهومان متغايران.

الفصل الرابع

فى أحوال القوى المحركة و ضرب من النبوة المتعلقة بها

و إذ قلنا فى القوى المدركة من قوى النفس الحيوانية فخلق بنا أن نتكلم فى القوى المحركة منها^١ فنقول:

إن الحيوان ما لم يشفق اشتياقا إلى شىء شعر باشتياقه أو تخيله أو لم يشعر به، لم ينبعث إلى طلبه بالحركة. وليس ذلك الشوق هولشء من القوى المدركة، فليس لتلك القوى إلا الحكم والإدراك، وليس يجب إذا حكم أو أدرك بحس أو وهم أن يشفق الى ذلك الشىء، فإن الناس يتفقون فى إدراك ما يحسون

١. قال الشيخ فى النجاة، ص ٣٢١: «للنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محرقة ومدركة. والمحرقة على قسمين: اما محرقة بانها باعثة، واما محرقة بانها فاعلة. والمحرك على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارسم فى التخيل صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التى تذكرها على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او طلبا للذة. وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تنبث على تحريك يدفع له الشىء المتخيل ضارا او مفسداً طلباً للغلبة. واما القوة على انها فاعلة فهى قوة تنبث فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات الى جهة المبدأ او ترفيها وتمدها طولاً فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ».

ويتخيلون من حيث يحسون ويتخيلون، لكن يختلفون فيما يشاقون إليه مما يحسون ويتخيلون. والإنسان الواحد قد يختلف حاله في ذلك، فإنه يتخيل الطعام فيشتاقه في وقت الجوع ولا يشاقه في وقت الشبع.

وأيضاً فإن الحسن الأخلاق إذا تخيل اللذات المستكثرة لم يشاقها، والآخر يشاقها. وليس هذان الحالان^١ للإنسان وحده، بل وللحيوانات كلها.

والشوق قد يختلف: فمنه ما يكون ضعيفاً بَعْدُ. ومنه ما يشتد حتى يوجب الإجماع. والإجماع ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق إلى الشيء فلا يجمع على الحركة ألبتة، كما أن التخيل يقوّى فلا يشاق إلى ما يتخيل، فإذا صحَّ الإجماع أطاعت القوى المحركة التي ليس لها إلا تشنّج العضل وإرسالها. وليس هذا نفس الشوق ولا الإجماع، فإن الممنوع من الحركة لا يكون ممنوعاً من شدة الشوق ومن الإجماع، لكنه لا يجد طاعة من القوى الأخرى التي لها أن تحرك فقط، وهي التي في العضل.

وهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية. فالتى تنبعث مشتاقة إلى اللذيذ والمتخيل نافعا لتجلبه هي الشهوانية، والتي تنبعث مشتاقة إلى الغلبة وإلى المتخيل منافياً لتدفعه فهي الغضبية.

وقد نجد في الحيوانات انبعاثات لا إلى شهواتها، بل مثل نزاع^٢ التى ولدت إلى ولدها والذي ألف إلى إلفه، وكذلك اشتياقها إلى الانفلات من الأقفاص والقيود، فهذا وإن لم يكن شهوة للقوة الشهوانية فإنه اشتياق ما إلى شهوة للقوة الخيالية. فإن القوة المدركة تخصّها فيما تدرك وفيما تنقلب فيه من الأمور التى تتجدد

١. في تعليقه نسخة: إى الادراك والشوق. او الشوق وعدم الشوق.

٢. النزاع بمعنى الشوق.

بالمشاهدة أو من الصور مثلاً لذة تخصها، فإذا تألمت بفقدانها اشتاقت إليها طبعاً، فأجمعت القوة الإجماعية على أن تحرك إليها الآلات كما تجمع لأجل الشهوة والغضب، ولأجل الجميل من المعقولات أيضاً. فيكون للشهوة اشتداد الشوق إلى اللذيذ، وللقوة النزوعية^١ الإجماع، وللغضب اشتداد الشوق إلى الغلبة، وللقوة النزوعية الإجماع، وكذلك للمتخيل أيضاً ما يخصه وللقوة النزوعية الإجماع. والخوف والغم والحزن عن عوارض^٢ القوة الغضبية بمشاركة من القوى الدراكة، فإنها إذا انخرلت^٣ اتباعاً لتصور عقلى أو خيالى كان خوف، وإذا لم تخف قويت: ويعرض لها الغم^٤ من الذى يوجب الغضب إذا كان غير مقدور على دفعه أو كان مخوفاً وقوعه.

والفرح الذى من باب الغلبة فإنه غاية لهذه القوة أيضاً. والحرص والنهم^٥ والشهوة والشبق وما أشبه ذلك فهى للقوة البهيمية الشهوانية. والاستيناس والسرور من عوارض القوى الدراكة.

وأما القوى الإنسانية فتعرض لها أحوال تخصها سنتكلم فيها بعد.

١. قال بهمنيار فى التحصيل و الحال فى المفكرة هذه الحال لانه اذا اشتاقت النفس الى مسالة واجتمعت تبع الاجماع عمل القوة المفكرة.

٢. قال بهمنيار: وهذه اعراض تعرض للنفس وهى فى البدن ولذلك يستحيل معها امزجة الابدان وقد يتغير الامزجة فيتبعها هذه الاعراض.

٣. انخذلت، نسخة.

٤. فى تعليقه نسخة: الغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفاً من مودى واقع عليه والحزن هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاً قليلاً. الفزع هو ما يتبعه حركة الروح الى الداخل هرباً من المودى واقعاً كان او متخيلاً. قال الشيخ فيما بعد وقد يعرض انفعال نفسانى بسبب ظنه ان امرأ فى المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف.

٥. التهمة بالتحريك وهى افراط الشهوة فى الطعام.

والقوى الإجماعية تتبع للقوى المذكورة، فإنها إذا اشتد نزاعها أجمعت وهى كلها تتبع أيضا القوة الوهمية، وذلك أنه لا يكون شوق ألبة إلا بعد توهم المشتاق إليه وقد يكون وهم، ولا يكون شوق. لكنه قد يتفق أحيانا لآلام بدنية تتحرك الطبيعة إلى دفعها أن توجب تلك الحركة انبعاث التوهم، فتكون تلك القوى سائقة للتوهم إلى مقتضاها، كما أن أكثر التوهم فى أكثر الأمور يسوق القوى إلى المتوهم، فالوهم له السلطان فى حيز القوى المدركة فى الحيوانات، والشهوة والغضب لهما السلطان فى حيز القوى المحركة وتتبعهما القوة الإجماعية ثم القوى المحركة التى فى العضل.

فنقول الآن: إن هذه الأفعال والأعراض هى من الاعراض^١ التى تعرض للنفس وهى فى البدن ولا تعرض بغير مشاركة البدن، ولذلك فإنها تستحيل معها أمزجة الأبدان. وتحدث هى أيضا مع حدوث أمزجة الأبدان، فإن بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف. ومن الناس من سجيته^٢ سجية مغضب فيكون سريع الغضب، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جبانا مسرعا إليه الرعب. فهذه الأحوال لا تكون إلا بمشاركة البدن.

والأحوال التى للنفس بمشاركة البدن على أقسام:

منها ما يكون للبدن أولا ولكن يكون لأجل أنه ذو نفس.

ومنها ما يكون للنفس أولا ولكن لأجل أنها فى بدن.

ومنها ما يكون بينهما بالسوية. فالنوم واليقظة والصحة والمرض أحوال هى

للبدن ومبادئها منه، فهى له أولا، ولكن إنما هى للبدن بسبب أن له نفسا.

١. العوارض، نسخة.

٢. من تكون سجيته، نسخة.

وأما التخيل والشهوة والغضب وما يجرى هذا المجرى فإنها للنفس من جهة ماهى ذات بدن، وللبدن من جهة أنها لنفس البدن أولاً، وإن كان من جهة ما ان النفس ذو بدن، لست أقول من قبل البدن.

وكذلك الغم والهَمّ والحزن والذكر وما أشبه ذلك، فإن هذه ليس فيها ماهو عارض للبدن من حيث هو بدن، ولكن هذه أحوال شىء مقارن للبدن لا تكون إلا عند مقارنة البدن، فهى للبدن من قبل النفس، إذ هى للنفس أولاً وإن كانت للنفس من قَبَل ما هى ذات بدن، لست أقول من قَبَل البدن.

وأما الألم من الضرب ومن تغير المزاج فإن العارض فيه موجود فى البدن، لأن تفرق الاتصال والمزاج من أحوال البدن من جهة ماهو بدن، وأيضاً موجود فى الحس الذى يحسه من جهة ما يحسه ولكن بسبب البدن. ويشبه أن يكون الجوع والشهوة من هذا القبيل.

وأما التخيل والخوف والغم والغضب فإن الانفعال الذى يعرض له يعرض أولاً للنفس، وليس الغضب والغم من حيث هو غضب وغم انفعالا من الانفعالات المؤلمة للبدن، وإن كان يتبعه انفعال بدنى مؤلم للبدن، مثل اشتعال حرارة أو خمودها وغير ذلك. فإن ذلك ليس نفس الغضب والغم، بل هو أمرٌ يتبع الغضب والغم.

ونحن لانمنع أن يكون أمرٌ الأُخْلُقُ به أن يكون للنفس من حيث هى فى بدن ثم تتبعه فى البدن انفعالات خاصة بالبدن، فإن التخيل أيضاً من حيث كونه إدراكا ليس هو من الانفعالات التى تكون للبدن بالقصد الأول، ثم قد يعرض من التخيل أن ينتشر بعض الأعضاء، وليس ذلك بسبب طبيعى أوجب أن مزاجاً قد استحال وحرارة قوية وبخاراً تكوّن ونفذ فى بعض العضو حتى نشره، بل لما حصلت

صورة فى وهم أوجبت الاستحالة فى مزاج او حرارة ورطوبةً وريحاً، لولا تلك الصورة لم يكن فى الطبيعة ما يحركها.

ونحن نقول بالجملة إن من شأن النفس أن تحدث منها فى العنصر البدنى استحالة مزاج تحصل من غير فعل وانفعال جسمانى فتحدث حرارة لاعن حار، وبرودة لاعن بارد.

بل إذا تخيلت النفس خيالا وقوى فى النفس لم يلبث أن يقبل العنصر البدنى صورة مناسبة لذلك أو كيفية. وذلك لأن النفس من جوهر بعض المبادئ التى هى تلبس المواد ما فيها من الصور المقومة لها، إذا هى أقرب مناسبة لذلك الجوهر من غيره، وذلك إذا استتم استعدادها لها^١. وأكثر استعداداتها إنما تكون بسبب استحالات فى الكيف؛ كما قلنا فيما سلف، وإنما تستحيل فى الأكثر عن أضداد تحيلها.

فإذا كانت هذه المبادئ قد تكسو العنصر صورة مقومة لنوع طبيعى لنسبة مما تتقرر بينهما، فلا يبعد أيضا أن تكسوها الكيفيات من غير حاجة إلى أن تكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسمانى يصدر عن مضادة.

بل الصورة التى فى النفس هى مبدأ لما يحدث فى العنصر، كما أن الصورة الصحية التى فى نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء، وكذلك صورة السرير فى ذات النجار لكنه من المبادئ التى لا تنساق إلى إصدار ما هو موجب^٢ له إلا بآلات ووسائل، وإنما تحتاج إلى هذه الآلات لعجز وضعف وتأمل حال المريض

١. ولولا، نسخة.

٢. أى استعداد المواد للصور، وفى تعليقة نسخة: أى افاضته المبادئ الصور فى المواد.

٣. ماهى موجبة له، نسخة.

الذى توهم أنه قد صح والصحيح الذى توهم أنه مرض، فإنه كثيرا ما يعرض من ذلك أن يكون إذا تأكدت الصورة فى نفسه وفى وهمه انفعل منها عنصره فكانت^١ الصحة أو المرض، ويكون ذلك أبلى مما يفعلها الطبيب بآلات ووسائل. ولهذا السبب ما يمكن الإنسان مثلاً أن يعدو على جذع ملقى^٢ فى القارعة من الطريق وإن كان موضوعاً كالجسر وتحتة هاوية لم يجسر أن يمشى عليها^٣ ديبياً، إلا بالهويناء، لأنه يتخيل فى نفسه صورة السقوط تخيلاً قوياً جداً فتجيب إلى ذلك طبيعته وقوة أعضائه ولا تجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار.

فالمصور إذا استحكم وجودها فى النفس الكلية واعتقاد أنها يجب أن توجد فقد يعرض كثيراً أن تنفعل عنها المادة التى من شأنها أن تنفعل عنها وتكون. فإن كان ذلك فى النفس الكلية التى للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثراً فى طبيعة الكل، وإن كان فى نفس جزئية جاز أن يؤثر فى الطبيعة الجزئية. وكثيراً ما تؤثر النفس فى بدن آخر كما تؤثر فى بدن نفسها تأثير العين العائنة^٤ والوهم العامل.

[كلام سام جداً فى تأثير النفوس]

بل النفس إذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذى فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يتصور فيها. وذلك لأن النفس الإنسانية سنيين

١. فوجدت، نسخة. فكانت الصحة والمرض، نسخ مصححة.

٢. مطروح، نسخة.

٣. عليه، نسخة.

٤. دب الجيش ديبياً سار سيراً لئلاً ومنه ديبب النمل. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٥٥.

٥. فى تعليقة نسخة: أى العين التى يصيب منها تعب ومشقة.

أنها غير منطبعة فى المادة التى لها، لكنها منصرفة الهمة إليها. فإن كان هذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل العنصر البدنى عن مقتضى طبيعته، فلا بدع أن تكون النفس الشريفة القوية جدا تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الأبدان إذا لم يكن انغماسها فى الميل إلى ذلك البدن شديدا قويا وكانت مع ذلك عالية فى طبقتها قوية فى ملكتها جدا، فتكون هذه النفس تبرىء المرضى، وتمرض الأشرار، ويتبعها أن تهدم طبائع، وأن تؤكّد طبائع، وأن تستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً وغير الأرض أرضاً، وتحدث بارادتها أيضاً أمطار وخصب كما يحدث خسف ووباء كل بحسب الواجب العقلى.

وبالجملة فإنه يجوز أن يتبع إرادته وجود ما يتعلق باستحالة العنصر فى الأضداد، فإن العنصر بطبعه يطيعه ويتكوّن فيه ما يتمثل فى إرادته، إذ العنصر بالجملة طوع للنفس وطاعته لها أكثر من طاعته للأضداد المؤثرة فيه. وهذه أيضاً من خواص القوى النبوية.

وقد كنا ذكرنا خاصية قبل هذه تتعلق بقواها المتخيلة وتلك خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المدركة، وهذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الإجماعية من نفس النبى العظيم النبوة.

فنقول: إنه لما تبين أن جمع القوى الحيوانية لافعل لها إلا بالبدن، ووجود القوى أن يكون بحيث تفعل، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل وهى بدنية فوجودها أن تكون بدنية، فلا بقاء لها بعد البدن. وقد تكلّمنا فى كتبنا الطبية فى أسباب استعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف أحوالها للفرح والغم والغضب والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد للمتقدمين ما يجرى مجراه فى تفصيله وتحصيله فليقرأ من هناك.

المقالة الخامسة

وهي ثمانية فصول:

الفصل الأول: في خواص الافعال والانفعالات التي للانسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الانسانية.

الفصل الثاني: في اثبات ان قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية.

الفصل الثالث: يشتمل على مسألتين: احدهما كيفية انتفاع النفس الانسانية بالحواس. والثانية اثبات حدوثها.

الفصل الرابع: في ان الانفس الانسانية لا تفسد ولا تتناسخ.

الفصل الخامس: في العقل الفعال في انفسنا والعقل المتفعل عن انفسنا.

الفصل السادس: في مراتب افعال العقل وفي اعلى مراتبها وهو العقل القدسي.

الفصل السابع: في عدد المذاهب الموروثة عن القدماء في امر النفس وفعالها وانها

واحدة او كثيرة وتصحيح القول الحق فيها.

الفصل الثامن: في بيان الآلات التي للنفس.

الفصل الأول

فى خواص الافعال و الانفعالات التى للإنسان و بيان قوى النظر والعمل للنفس الانسانية

قد فرغنا من القول فى القوى الحيوانية أيضاً، فحرى بنا أن نتكلم الآن فى القوى الإنسانية. فنقول:

إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان. وأول ذلك أنه لما كان الإنسان^٢ فى وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغن فى بقاءه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات التى يقتصر كل واحد منها فى نظام معيشتة على نفسه وعلى الموجودات فى الطبيعة له. وأما الإنسان الواحد فلو لم يكن فى الوجود إلا هو

١. كالنباتية.

٢. الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات: «إشارة، لما لم يكن الانسان بحيث يستقل فى امر نفسه...». ثم ان الفصل الاول من الباب التاسع من نفس الاسفار (ج ٤، ص ١١٦، ط ١) بتمامه مطالب هذا الفصل من الشفاء بتحرير آخر يغاير ما فى الشفاء قليلاً. وهكذا الفصل الاول من الباب السادس من المباحث المشرقية فى كتاب النفس (ج ٢، ص ٤٠٩ ط حيدرآباد الدكن) قال: «الفصل الاول فى خواص النفس الانسانية وهى عشرة فمنها النطق وذلك...».

وحده وإلا الأمور الموجودة فى الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشته أشد سوأً.

وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان على ما ستعلمه فى مواضع أخرى، بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما فى الطبيعة - مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود فى الطبيعة من الأغذية - ما لم تُدبّر بالصناعات فإنها لا تلائم ولا تحسن معها معيشته. والموجود فى الطبيعة من الأشياء التى يمكن أن تلبس أيضاً، فقد تحتاج أن تجعل بهيئة وصفة حتى مكنها أن يلبسها.

وأما الحيوانات الأخرى فإن لباس كل واحد معه فى الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أول شىء إلى الفلاحة وكذلك إلى صناعات أخرى، لا يتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بالمشاركة حتى يكون هذا يخبز لذلك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئاً من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بإزاء ذلك شيئاً من قريب.

فلهذه الأسباب وأسباب أخرى أخفى وأكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له فى طبعه قدرة على أن يُعلم الآخر الذى هو شريكه ما فى نفسه بعلامة وضعية وكان أخلق ما يصلح لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن ويكون شيئاً لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه.

وبعد الصوت الإشارة فإنها كذلك، إلا أن الصوت أدل من الإشارة، لأن الإشارة إنما تهدى من حيث يقع عليها البصر^١، وذلك يكون من جهة مخصوصة، ويحتاج

١. من حيث يقع البصر عليه، نسخة. وضمير «عليه» راجع إلى «حيث» لانه بمعنى المكان.

أن يكلف المراد إعلامه أن يحرك حقيقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعى بها الإشارة. وأما الصوت فقد تغنى الاستعانة به عن أن يكون من جهة مخصوصة، وتغنى أيضا عن أن تراعى تحريكات^١، ومع ذلك فليس يحتاج فى أن يدرك إلى متوسط كما لا يحتاج اللون إليه، لا كحاجة الإشارات.

فجعلت الطبيعة^٢ للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى إعلام الغير. وفى الحيوانات الأخرى أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال فى نفسها. لكن تلك الأصوات إنما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة^٣ غير محصلة ولا مفصلة.

والذى للإنسان فهو بالوضع، وذلك لأن الأغراض الإنسانية تكاد أن لا تنتهى، فما كان يمكن أن تطيع هى على أصوات بلانهاية، فمما يختص بالإنسان هذه الضرورة الداعية إلى الإعلام والاستعلام لضرورة داعية إلى الأخذ والإعطاء بقدر عدل ولضرورات أخرى، ثم اتخاذ المجامع واستنباط الصنائع. وللحيوانات الأخرى وخصوصا للطير صناعات أيضا، فإنها تصنع بيوتا ومساكن لاسيما النحل. لكن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط وقياس، بل عن إلهام وتسخير، ولذلك ليس مما يختلف ويتنوع، وأكثرها لصالح أحوالها وللضرورة النوعية ليست للضرورة الشخصية. والذى للإنسان فكثير منه للضرورة الشخصية، وكثير لصالح حال الشخص بعينه.

ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعالا يسمى

١. ان تراعى بحركات، نسخة.

٢. فى تعليقة نسخة: جواب لما كان الانسان فى وجوده.

٣. والمنافرة، نسخة.

التعجب ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعالاً يسمى الضجر ويتبعه البكاء.

ويخصه فى المشاركة أن المصلحة تدعو إلى أن تكون فى جملة الأفعال التى من شأنه أن يفعلها أفعالاً^١ لا ينبغى له أن يفعلها، فيعلم ذلك صغيراً وينشأ عليه. ويكون قد تعود منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغى أن لا يفعلها، حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزى له، وأفعالاً أخرى بخلاف ذلك، وتسمى الأولى قبيحة، والأخرى جميلة.

وليس يكون للحيوانات الأخرى ذلك، فإن كانت الحيوانات الأخرى تترك أفعالاً لها أن تفعلها مثل أن الأسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده فليس سبب ذلك اعتقاداً فى النفس ورأياً، ولكن هيئة أخرى نفسانية، وهى أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه، وأن الشخص الذى يمونه^٢ ويطعمه قد صار لذيداً له لأن كل نافع لذيد بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فزسه ليس اعتقاداً، بل هيئة وعارضا نفسانياً آخر. وربما وقع هذا العارض فى الجبلة ومن الإلهام الإلهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد ألبتة، بل على نوع تخيل بعض الإنسان لشيء نافع أو لذيد أو نفرتة عنه إذا كان فى صورته ما ينفر عنه. والإنسان قد يتبع شعوره بشعوره غير أنه فعل شيئاً من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها انفعالاً نفسانى يسمى الخجل، وهذا أيضاً من خواص الناس. وقد يعرض للإنسان انفعال نفسانى بسبب ظنه أن أمراً فى المستقبل يكون مما يضره، وذلك يسمى الخوف. والحيوانات الأخرى إنما يكون لها ذلك بحسب الآن

١. فاعل تكون.

٢. فى تعليقة نسخة: قوله «يمونه» مان القوم احتمل مأونتهم أى قوتهم وقد لايهمز فالفعل مانهم.

فى غالب الأمر، أو متصلا بالآن. وللإنسان بإزاء الخوف الرجاء، ولا يكون للحيوانات الأخرى إلا متصلا بالآن، ولا يكون فيما يبعد عن الآن من الزمان ذلك. والذى تفعله من الاستظهار^١ فليس ذلك لأنها تشعر بالزمان وما يكون فيه، بل ذلك أيضا ضرب من الإلهام. والذى تفعله النمل من نقل الميرة^٢ بالسرعة إلى جحر^٣ها منذرة بمطر^٤ يكون، فلأنها تتخيل أن ذلك هوذا يكون فى هذا الوقت. كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أنه هوذا يريد أن يضربه فى الوقت. ويتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي فيفعل ما يصح أن توجب رؤيته أن لا يفعله وقتا آخر أو فى هذا الوقت بدل ما روى، ولا يفعل ما يصح أن توجب رؤيته أن يفعل وقتا آخر أو فى هذا الوقت بدل ما روى. وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية. فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان، وجُلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنيا، ولكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للإنسان التى ليست لسائر الحيوان.

بل نقول: إن للإنسان تصرفا فى أمور جزئية وتصرفا فى أمور كلية والأمور

١. الظهير: المعين والاستظهار طلب المعاونة.

٢. البرة، نسخة. والميرة بكسر الميم: الطعام.

٣. الجحر بضم الجيم وسكون الحاء: كل مكان تحتفره الهوام والسباع لانفسها، ج جِحْرَة بكسر الجيم وفتح الحاء.

٤. منذرة لمطر، نسخة.

الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضا في عمل، فإن من اعتقد اعتقادا كليا أن البيت كيف ينبغي أن يبنى، فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئية وتصدر عن آراء جزئية، وذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذلك. ولنؤخر شرح هذا معولين على ما يأتيك في الصناعة الحكيمة في آخر الفنون.

فتكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر، وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة، لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، وما مضى أيضا لا يروى في إيجادها على أنه ماض. وإذا حكمت هذه القوة تتبع^١ حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات، وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى وتنتج في الجزئيات.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري؛ وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي^٢؛ وتلك للصدق والكذب وهذه

١. تبع حكمها، نسخة. هذه القوة، أى القوة العملية.

٢. في تعليقه نسخة: وإطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث أن الأولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل أو بطريق التشابه الاسمى لاشتراكهما في كونهما قوى النفس. ولما انقسم الإدراك إلى قسمين إدراك بأمور لا تتعلق بالعمل وإدراك بآراء متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري إلى قوتين أو إلى وجهين: قوة إدراك الأمور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والأرض ومبنى الحكمة

للخير والشر فى الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للسقيح والجميل والمباح، ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التى تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة.

ولكل واحدة من هاتين القوتين رأى وظن، فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثانى. وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى، فيكون فى الإنسان حاكم حسى وحاكم من باب التخيل وهمى وحاكم نظرى وحاكم عملى، وتكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالى وعقل عملى وشهوة وغضب، وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه. والعقل العملى محتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية.

وأما العقل النظرى فإن له حاجة مّا إلى البدن وإلى قواه لكن لادائما ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته.

→ النظرية على هذه القوة. وقوة ادراك الآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العلم. واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه مايجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية. ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذ العمل لايتأتى بدون العلم مثلا لها مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى كلى ادركها العقل النظرى. ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من رأى الكلى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركها العقل النظرى ايضاً لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجريبية.

وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذى له هذه القوى. وهو كما تبين جوهر منفرد وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة مّا، وبعضها لا يحتاج إليها ألبتة. وهذا كله سنشرحه بعد.

فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته وبما فوقه ولا يحتاج فيه إلى مادونه، وهذا الاستعداد له هو بالشيء الذى يسمى العقل النظرى؛ ومستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة، كما سنشرحه فى موضعه.

وأن يتصرف فى المشاركة تصرفا على الوجه الذى يليق به. وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل العملى، وهى رئيسة القوى التى له إلى جهة البدن. وأما ما دون ذلك فهى قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعتها.

والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة كما قد أشرنا إليه فيما سلف. ولكل واحد من القوتين استعداد وكمال، فالاستعداد الصرف من كل واحدة منهما يسمى عقلا هيولانيا سواء أخذ نظريا أو عمليا. ثم بعد ذلك إنما يعرض لكل واحدة منهما أن تحصل لها المبادئ التى بها تكمل أفعالها، إما للعقل النظرى فالمقدمات الأولية وما يجرى معها، وإما للعملى فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى. فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلا بالملكة، ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب. وقد كنا شرحنا هذا من قبل^١، فيجب أول كل شيء أن نبين أن هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهيولانى ليس بجسم ولاقائم صورة فى جسم.

١. فى الفصل الخامس من المقالة الاولى من هذا الفن.

الفصل الثاني

فى اثبات ان قوام النفس الناطقة غير منطبع فى مادة جسمانية^١

إن مما لاشك فيه أن الإنسان فيه شيء^٢ وجوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول.

[البرهان الاول على تجرد النفس الناطقة]

فنقول: إن الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإما أن تكون الصورة المعقولة تحل منه شيئاً وحدانياً غير منقسم، أو

١. روز سه شنبه هشتم ذى القعدة سنة ١٣٨٠ هـ. ق = ١٣٤٠/١/٢٩ هـ. ش بود که در تهران در محضر مبارك علامه ذوالفقون معلّم عصر آية الله العظمى جناب حاج ميرزا ابوالحسن شعرانى - روحى فداء - اين بنده حسن حسن زاده آملی به تنهاى در محضر شريفش اين فصل را تدرّس می کرد چنانکه همه درس شغاه را به تنهاى از وی آموختم.

٢. راجع الفصل ٣ من المقالة الاولى من هذا الفن. و ج ٤، ص ٦٣، ط ١ = ج ٨، ص ٢٥٦، ط ٢ من الاسفار.

تكون إنما تحل منه شيئاً منقسماً. والشئ الذى لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطيٍّ لامحالة.

ولنمتحن أولاً أنه هل يمكن أن يكون محلها طرفاً غير منقسم، فنقول إن هذا محال، وذلك لأن النقطة^١ هى نهاية ما لا تميز لها عن الخط فى الوضع أو عن

١. قال الرازى فى المباحث، ج ٢، ص ٣٦٠: «سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذى هى نهايته لكن لم قلت ان لا يحل فيها الاطراف ما يكون حالاً فى ذلك المقدار وما البرهان على ذلك؟ فانه ليس ذلك من الاوليات. ثم ان ذلك منقوض بالالوان فانها لا توجد عندكم الا فى السطوح ولا حصول لها بالفعل فى اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا فى السطوح وكذلك المماس والملاقاة لا تحصل الا فى النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل الا فى السطوح فبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها النهايات ما هى حالة فى المقادير».

وفى تعليقه نسخة: اقول: يمكن ان يقال ان النقطة عدمية مطلقاً وليست لها جهة وجودية حتى يصلح للمحلية. اما السطح والخط فليسا عدميين على الاطلاق لانهما من حيث انهما نهايتان يكونان عدميين ولكن لهما جهة غير الانتهاء وهى كون السطح ذا امتدادين والخط ذا امتداد واحد فيكونان من هذه الجهة وجوديين. فالخط والسطح يمكن ان يكونا محلين.

واعلم ان بعض الاعراض والحوادث لا يحتاج حدوثه الى الفعل والانفعال فى محله بل استعداد المحل له هو محض المقابلة وكونه سطحاً مثلاً كالاضواء والالوان. والالوان عند المحققين لا تكون غير الاضواء والتماس والتلاقي والصورة المعقولة حدوثها فى القوة المدركة ليست من هذا القبيل فاذا كان محلها ما هو طرف الجسم فلا بد من الفعل والانفعال فى محله حتى يستعد والايجب ان يكون حصول الصورة فيها إما دائماً او متمتع الحصول فيها والنقطة مادامت نقطة وتكون متصلة لا تكون قابلة لتحقيق الفعل والانفعال فيها الا بتحقيق الفعل والانفعال فى الشئ الذى هو طرفه فالمحل حينئذ يكون ذلك الشئ بالذات لا بالنقطة، نعم لوتميزت النقطة عن ذى الطرف فيكون منفصلة عنه ومعلوم انها حينئذ لا تكون نقطة بل يكون جسماً من الاجسام يصح ان يحل فيها الصورة بعد الاستعداد ويلزم على حلولها فيها ما يلزم على حلولها فى الجسم.

قال الرازى فى المباحث، ج ٢، ص ٣٦٠: «النقطة مما لا يعقل لها حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها فى القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلًا لها ابدأ فلو كان القبول حاصلًا ابدأ لكان المقبول حاصلًا ابدأ لما علمت ان المبادئ المفارقة عامة الفيض

المقدار الذى هو منته إليها^١ تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء^٢ من غير أن يكون فى شيء من ذلك المقدار، بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها وإنما هى طرف ذاتى لما هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال فى المقدار الذى هى طرفه.

فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض، وكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة، فتكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات.

ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الأشياء لكان يتميز لها ذات. فكانت النقطة إذن ذات جهتين: جهة منها تلى الخط الذى تميزت عنه، وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها. وللخط المنفصل عنها نهاية ولا محالة غيرها تلاقيها؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخط لاهذه. والكلام فيها وفى هذه النقطة واحد، ويؤدى هذا إلى أن تكون النقط متشافعة فى الخط إما متناهية وإما غير متناهية.

وهذا أمر قد بان لنا فى مواضع أخرى استحالته، فقد بان أن النقط لا يتركب بتشافعها جسم، وبان أيضا أن النقطة لا يتميز لها وضع خاص. ولا بأس بأن نشير إلى طرف منها فنقول: إن النقطتين اللتين تليان نقطة واحدة من جنبتيها حينئذ؛ إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان، فيلزم

→ فلا يتخصّص فيضها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم».

١. فى تعليقة نسخة: سواء كان خطأ أو غير خط كالخروط.

٢. أى الصورة المعقولة فى المقام.

حينئذ أن تنقسم الواسطة على الأصول التي قد علمت، وهذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس^١ فحينئذ تكون الصور المعقولة حالة في جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما يفصل عنها طرف غيرها به يفصل عنها، فتكون تلك النقطة مباينة لهذه في الوضع. وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع وهذا محال^٢.

فقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقى أن يكون محلها من الجسم - إن كان محلها في الجسم - منقسماً. فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم، فإذا فرضنا في الشيء المنقسم أقساماً عرض للصورة أن تنقسم، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين:

فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس بهما، إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء، إلا أن يكون ذلك الكل شيئاً يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد لا من جهة الصورة، فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلاً ما أو عدداً ما، وليس كل صورة معقولة بشكل أو عدد، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا معقولة، وأنت تعلم أنه ليس يمكن أن يقال، إن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل، كيف والثاني داخل في معنى الكل وخارج عن معنى

١. قوله: «عن التماس» فتتداخل النقاط فلا يحصل منها خط إذ لا يحصل امتداد على هذا الفرض قطعاً وايضاً تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط. ولقد اسقط اللازم من التشافع وأقام المطلوب مقامه فان ابطال التشافع مقصود بالعرض.

٢. فهذا خلف، نسخة.

الجزء الآخر. فمن البين الواضح أن الواحد منهما وَحَدَّهُ ليس يدل على نفس معنى التمام^١.

وإن كانا غير متشابهين، فليُنظر كيف يمكن أن يكون ذلك، وكيف يمكن أن تكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة. فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء الحد التى هى الأجناس والفصول، وتلزم عنها^٢ محالات:

منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا فى القوة قبولا غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس والفصول فى القوة غير متناهية وهذا محال. و^٣ قد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشئ الواحد ليست فى القوة غير متناهية، ولأنه ليس يمكن أن يكون فيه توهم القسمة يفرز الجنس والفصل، بل مما لانشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا فى المحل أن ذلك التميز لا يتوقف إلى توهم القسمة، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضا غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشئ الواحد متناهية من كل وجه. ولو كانت الأجناس والفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل، لَمَّا كان يجوز أن تجتمع فى الجسم اجتماعا على هذه الصورة، فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل.

وأيا ولتكن القسمة مما قد وقع من جهة، فأفرز^٤ من جانب جنسا ومن

١. فى تعليقه نسخة: اى معنى التمام من الكل.

٢. من هذا، نسخة.

٣. حالية.

٤. فى تعليقه نسخة: اى على الصورة الغير المتناهية.

٥. من جهة فافرزت، نسخة. اى القسمة افرزت، والمآل واحد.

جانب فصلا. فلو غيّرنا القسمة لم يخل إما أن يقع بها^١ في كل جانب نصف جنس ونصف فصل أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين، فيميل الجنس والفصل كل إلى قسم من القسمة، فيكون فرضنا الوهمي أو قسمتنا الفرضية تدور بمكان الجنس والفصل، وكان يجزّ^٢ كل واحد منهما إلى جهة ما بحسب إرادة مريد من خارج فيه. على أن ذلك أيضا لا يغني، فإنه يمكننا أن نوقع قسما في قسم.

وأیضا ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط منه، فإن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات، وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولا هي منقسمة في المعنى. فإذا لم يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل، وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط، ولا أيضا يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يجب^٣ أن تنقسم الصورة المعقولة.

وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم ولا بد لها من قابل فينا، فلا بد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضا متلقّيها منا قوة في جسم، فإنها يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات، بل مُتَلَقَّى الصورة المعقولة منا غير جسماني. ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر.

١. منها، نسخة.

٢. تخيّر، نسخة.

٣. فليس يمكن أن...، خ ل.

[البرهان الثانى على تجرد النفس الناطقة]

فنقول: إن القوة العقلية هـؤذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود و الأين والوضع وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه أبا لقياس إلى الشئ المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشئ الآخذ، أعنى أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو فى الوجود الخارجى أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل.

ومحال أن نقول: إنها كذلك فى الوجود الخارجى، فبقى أن نقول: إنها إنما هى مفارقة للوضع والأين عند وجودها فى العقل. فإذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ انقسام أو شئ مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون فى جسم.

[البرهان الثالث على تجرد النفس الناطقة]

وأىضا إذا انطبعت الصورة الأحادية الغير المنقسمة^١ التى هى لأشياء غير منقسمة فى المعنى فى مادة منقسمة ذات جهات، فلا يخلو إما أن لا تكون ولا شئ من أجزائها التى تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة^٢ إلى الشئ المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المجرد عن المادة، أو تكون لكل واحد من أجزائها التى تفرض نسبة، أو تكون لبعض دون بعض.

١. فى تعلية نسخة: كصورة الوحدة والنقطة والجوهر الذى هو جنس عالٍ.

٢. اسم لا تكون.

فان لم تكن ولا لشيء منها فلا لكلها، فان ما يجتمع عن مباينات مباين.
وان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذى لانسبة له ليس هو من معناه فى
شيء.

وإن كان لكل جزء يفرض نسبة ما، فإما أن يكون لكل جزء يفرض فيه
نسبة إلى الذات^١ كما هي أو إلى جزء من الذات، فإن كان لكل جزء يفرض
نسبة إلى الذات كما هي فليست الأجزاء إذن أجزاء معنى المعقول، بل كل
واحد منها معقول فى نفسه مفرداً؛ وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء
الآخر إلى الذات، فمعلوم أن الذات منقسمة فى المعقول^٢ وقد وضعناها غير
منقسمة، هذا خلف.

فان كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام
الذات أظهر.

ومن هذا تبين أن الصور المنطبعة فى المادة الجسمانية لاتكون إلا أشباهاً
لأموار جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منه.

[البرهان الرابع على تجرد النفس الناطقة]

وأيضاً فإن الشيء المتكرر فى أجزاء الحد، له من جهة التمام وحدة ما
لاتنقسم. فلينظر أن ذلك الوجود الوجدانى، من حيث هو واحد ما، كيف يرسم
فى المنقسم ويكون الكلام فيها وفيما لا ينقسم بالحد واحداً.

١. أى تمام الذات.

٢. فى تعليقة نسخة: لان النسبة الى الشيء الواحد البسيط الغير المنقسم لاتكون مختلفة الا ان يكون ذلك
الشيء مختلفاً.

[البرهان الخامس على تجرد النفس الناطقة]

وأيضاً فإنه قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التى من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة. وقد صح لنا أن الشيء الذى يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون جسماً ولا قوة فى جسم، قد برهن على هذا فى الفنون الماضية. فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة فى جسم أثبتة، ولا فعلها كائن فى جسم ولا بجسم. وليس لقاتل أن يقول: كذلك المتخيلات، فذلك خطأ، فإنه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أى شيء اتفق مما لانهاية له فى أى وقت كان ما لم يقرن بها تصريح القوة الناطقة.

ولا لقاتل أن يقول: إن هذه القوة أى العقلية قابلة لفاعلة، وأنتم إنما أثبتتم تناهى القوة الفاعلة، والناس لا يشكّون فى جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهولى. فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة فى كثير من أشياء لانهاية لها قبول بعد تصرف فعلى.

[البرهان السادس على تجرد النفس الناطقة]

ولنستشهد أيضاً على ما بيناه بالكلام الناظر فى جوهر النفس الناطقة وفى أخص فعل له بدلائل من أحوال أفعال أخرى له مناسبة لما ذكرناه. فنقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم^١ باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها

١. وفى نسختين من الشفاء عندنا «انما يستقيم» مكان «انما يستتم». وفى النجاة: «انما يتم».

وأن لاتعقل الآلة وأن لاتعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تُدعى لها وآنها عقلت^١ فإذا تعقل بذاتها لا بآلة.

بل قد نحقق فنقول: لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك، أو لوجود صورة أخرى مخالفة لها بالعدد، وهى أيضا فيها وفى آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك بالنوع، وهى فيها وفى آلتها. فإن كان لوجود صورة^٢ آلتها فصورة آلتها فى آلتها^٣ و فيها بالشركة دائما. فيجب أن تعقل آلتها دائما، إذ كانت إنما تعقلها لوصول الصورة إليها.

وإن كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل. أما أولاه فلأن المغايرة بين أشياء تدخل فى حد واحد، إما لاختلاف المواد والأحوال والأعراض، وإما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود فى المادة، وليس هاهنا اختلاف مواد وأعراض، فإن المادة واحدة والأعراض

١. أى تعقل انها عقلت.

٢. أى ذات صورة آلتها.

٣. فى تعليقه نسخة: قوله: «فصورة آلتها فى آلتها وفيها بالشركة» يعنى ان صورة آلتها قائمة فى مادة آلتها فيكون فى آلتها. وكذلك تكون فيها أى فى القوة العاقلة ايضا لأن المفروض ان القوة العاقلة حالة فى مادة آلتها. فهى -اعنى صورة الآلة- كما تكون حاضرة لمادة الآلة تكون حاضرة للقوة العاقلة ايضا فيجب ان تكون عاقلة لصورة الآلة دائما. وقوله: «بالشركة» معناه ان صورة الآلة صورة واحدة موجودة لكليهما لا ان تكون الموجودة للعاقلة صورة أخرى مخالفة للموجود للآلة بالوجود او بالماهية فتدبر لتفهم معنى قوله «وفى آلتها» فى العبارتين السابقتين ايضا. ملاعبدالرزاق.

٤. أى انما تعقل القوة العقلية الآلة لوصول صورة الآلة الى تلك القوة العقلية، والفرض ان تلك الصورة حاصلة للعقلية لان القوة العقلية منطبعة فى تلك المادة الجسدانية بالفرض.

٥. قوله: «أما أولا» هكذا فى جميع النسخ من الشفاء عندنا. ولكنه لم يأت بما يكون هو ثانيا.

لموجودةٍ واحدة؛ وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة، فإن كليهما فى المادة؛ وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم لأن إحداهما إن استفادت جزئية فإنما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التى تلحقها من جهة المادة التى فيها. وهذا المعنى لا يختص بإحداهما دون الأخرى، ولا يلزم هذا على إدراك النفس ذاتها، فإنها تدرك دائماً ذاتها وإن كانت قد تدركها فى الأغلب مقارنة للأجسام التى هى معها على ما بيناه.

وأنت تعلم أنه لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها، فإن هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخله فى هذه الصورة، وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا صورة شىء مضاف إليها بالذات، لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن إنما نجد^٢ ونعتبر صورة ذاته، والجوهر فى ذاته غير مضاف ألبته.

فهذا برهان واضح على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك بالآلة آله فى الإدراك. ولهذا فإن الحس إنما يُحس شيئاً خارجاً ولا يحس ذاته، ولا آله ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ألبته^٣، بل إن تخيل آله تخيلها لاعلى نحو يخصه وأنها لامحالة له دون غيره، إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة آله لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكى خيالا

١. أى غيرهما بالتنوع.

٢. نأخذ، نسخة.

٣. قوله: «ولافعله ألبته»، أقول: هكذا جاءت العبارة فى عدة نسخ أخرى مخطوطة من الشفاء أيضاً. ولكن العبارة حرّفت واصطلحها هكذا: «ولافعله ولا آله بل ان تخيل الخ» كما فى النجاة، على أن سياق العبارة ينادى بذلك أيضاً.

مأخوذا من الحس غير مضاف عنده إلى شىء حتى لو لم يكن هو آله لم يتخيله.

[البرهان السابع على تجرد النفس الناطقة]

وأیضا مما يشهد لنا بهذا^١ ويُقنع فيه أن القوى الدِّرَاكَة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكلّ، لأجل أن الآلات تُكَلِّها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها و طبيعتها، والأمر القوية الشاقة الإدراك تُوهنها، وربما أفسدتها ولا تُدرك عقبيها الأضعف منها لانغماسها فى الانفعال عن الشاق، كالحال فى الحس فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تُضعفه وربما أفسدته كالضوء للبصر والردع الشديد للسمع، ولا يقوى الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف، فإنّ المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبيه نوراً ضعيفاً، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقبيه صوتاً ضعيفاً، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة.

والأمر فى القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمر التى هى أقوى تُكسبها قوةً وسهولةً قبولٍ لما بعدها مما هو أضعف منها؛ فإن عرض لها فى بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التى تكلّ فلا تخدم العقل، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائماً وفى الأكثر^٢ والأمر بالضد.

[البرهان الثامن على تجرد النفس الناطقة]

وأیضا فإن أجزاء البدن كلها تأخذ فى الضعف من قواها بعد منتهى النشوء

١. أى يكون النفس غير جسمانية.

٢. وفى أكثر الأمر، والأمر بالضد، نسخة.

والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ. لكن ليس ذلك^١ إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست هي إذن من القوة البدنية.

ومن هذه الأشياء تبين أن كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا إدراكها، ويضعفها تضاعف الفعل، ولا تُدرك الضعيف إثر القوى، والقوى يوهنها ويضعف فعلها عن ضعف آلات فعلها، والقوة العقلية بخلاف ذلك كله.

وأما الذي يتوهم^٢ من أن النفس إذا كانت تنسى معقولاتها ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة فلذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضروري ولاحق، وذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمران جميعاً، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يصرف عنه صارف، وأنها أيضاً قد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن فلا تفعل حينئذ فعلها وتصرف عنه، ويستمر القولان من غير تناقض^٣. وإذا كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض التفات.

ولكننا نقول: ان جوهر النفس له فعلاً: فعل له بالقياس إلى البدن، وهو السياسة. وفعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو الإدراك بالعقل؛ وهما

١. الضعف للقوة العقلية.

٢. قوله: «وأما الذي يتوهم» اقول: هذا السؤال وجوابه يتضمن برهاناً آخر على تجرد جوهر النفس الناطقة كما قد جعله الشيخ نفسه الحجة التاسعة من رسائله «الحجج العشر» على ذلك. وكذلك جعله ابوالبركات في «المعتبر» الحجة العاشرة. وصدرا المتألهين في «الاسفار». الحجة الحادية عشر. والحكيم السبزواري في «اسرار الحكم» البرهان الحادي عشر أيضاً. وراجع في تفصيل ذلك كتابنا عيون مسائل النفس.

٣. لان احدهما ذاتي والآخر عرضي.

متعانداً متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله^١ من جهة البدن الإحساس^٢ والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع.

وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه، إلا أن تغلب هي النفس وتقسرها رادة إياها إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها^٣ آفة^٤ بوجه؛ وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فكذلك الحال والسبب إذا عرض أن تعطلت^٥ أفعال العقل عند المرض.

ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس^٦. وليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ماعقلته بحالها إذا عاد البدن إلى سلامته، فقد كان إذن ما كسبته موجوداً معها بنوع ما إلا أنها كانت مشغولة عنه.

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب ذلك بعينه. فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة

١. مبتدأ.

٢. خبر.

٣. أو ذاته، نسخة.

٤. فاعل أصاب.

٥. فاعل عرض.

٦. رأس، نسخة.

تصدّ عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف، والسبب فى جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد.

فبين من هذا أنه ليس يجب إذا لم يفعل شيئاً فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء المشتغل به.

ولنا أن نتوسع فى بيان هذا الباب، إلا أن الإمعان فى المطلوب بعد بلوغ الكفاية منسوب إلى التكلف لما لا يحتاج إليه.

فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ولا قائمة به، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة^١ فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى، بعناية^٢ ذاتية مختصة به، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئته ومزاجه.

١. كتصور كمال واستكمال.

٢. لعناية، نسخة.

الفصل الثالث

يشتمل على مسألتين: إحداها كيفية انتفاع النفس الإنسانية بالحواس؛ والثانية إثبات حدوثها

إن القوى الحيوانية تُعين النفس الناطقة فى أشياء منها: أن يورد
الحس من جملتها عليها الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور
أربعة:

أحدها انتزاع الذهن الكليات المفردة^١ من الجزئيات على سبيل تجريد
لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به
والذاتى وجوده والعرضى وجوده، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك
بمعاونة استعمال^٢ الخيال والوهم.

والثانى إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل
سلب أو إيجاب^٣، فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب أولياً بينا بنفسه

١. فى تعليقة نسخة: أى الكليات الخمس.

٢. استعماله للخيال والوهم، نسخة. ولكن الظاهر: «استعمالها».

٣. كمفهوم الفرد والزوج والحجر والشجر. والايجاب كمفهوم الانسان والناطق.

أَخَذَهُ، وما كان ليس كذلك^١ تَرَكَه إلى مصادفة الواسطة^٢.

والثالث تحصيل المقدمات التجريبية، وهو أن تجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه إيجاباً أو سلباً أو تالياً موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو مسلوبه، وليس ذلك في بعض الأحيان دون بعض ولا على سبيل المساواة، بل دائماً وجوداً^٣ يسكن النفس إلى أن بين طبيعة هذا المحمول وهذا الموضوع هذه النسبة، وأن طبيعة هذا التالي تلزم هذا المقدم أو تنافيه لذاته لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلًا من حس وقياس كما هو مبين في الفنون المنطقية.

والرابع الأخبار التي يقع فيها التصديق لشدة التواتر.

فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق. ثم إذا حَصَلَتْهَا رجعت إلى ذاتها، فإن تَعَرَّضَ لها شيء من القوى التي دونها شاغلة إياها بما يليها من الأحوال شغلتها عن فعلها فأضربت^٤ عن فعلها، وإن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاص أفعالها إلا في أمور تحتاج فيها خاصة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى وذلك لاقتناص مبدأ غير الذي حصل أو معاونة بتمثيل الغرض في الخيال ليستحكم تمثله بمعاونته في العقل، وهذا مما يقع في الابتداء ولا يقع بعده إلا قليلاً. فأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفَاعِيلِهَا على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة إياها عن فعلها، مثل أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات

١. كائبات جوهرية النفس وسلبها.

٢. أي البرهان.

٣. مفعول مطلق لقوله: «تجد».

٤. أو اضرت بفعلها، نسخة.

ليتوصل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا.

ونقول:^١ إن الأنفس الإنسانية لم تكن^٢ قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن^٣، لأن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فإذا فرض أن لها وجودا ليس حادثا مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد، لم يجز أن تكون النفس في ذلك الوجود متكررة. وذلك لأن كثرة^٤ الأشياء إما أن تكون^٥ من جهة الماهية والصورة، وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكررة بما تتكرر به من الأمكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والأزمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة إياها، وليست^٦ متغيرة بالماهية والصورة، لأن صورتها واحدة^٧. فإذا نمت تغير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن. وأما إذا أمكن أن تكون النفس موجودة ولا بدن،

١. هذا شروع في إثبات ان النفس حادثة بحدوث البدن، بل حادثة مع حدوث البدن. قال صدر المتألهين في الاسفار (ج ١، ص ٣٠٨، ط ١ ج ٣، ص ٤٣٨، ط جديد): «النفس الانسانية عند الشيخ مجردة عن المادة في اول الفطرة». وقال في الاسفار (ج ٤، ص ١٢٥، ط ١ ج ٩، ص ١١٢، ط جديد): «النفس الانسانية عند الشيخ مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين». وراجع آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء (ص ٢٦٩) في أن النفس تحدث بحدوث البدن، حيث يقول الشيخ: «ومما لا نشك فيه أن ههنا عقولا بسيطة». وراجع ايضا ج ٢ من كتاب المباحث المشرقية للفخر ص ٣٨٢ في كيفية تعلق النفس بالبدن، و ص ٣٨٩ منه في حدوث النفوس البشرية.

٢. في تعليقة نسخة: أى لم تكن مجردة موجودة قبل الابدان ثم تعلق بالابدان الحادثة التي تستعد لتعلقها.

٣. في الأبدان، نسخة.

٤. تكثر الأشياء، نسخة.

٥. في تعليقة نسخة: أى التكرار بحسب الأنواع المختلفة.

٦. في تعليقة نسخة: أى هذه المتكررات التي هى النفوس.

٧. لاشتراكها في الحد.

فليس يمكن أن تُغايِر نفسُ نفسا بالعدد وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء التى ذواتها معان فقط وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط وإذا كانت مجردة أصلا لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين نفسان.

فإما أن تكونا قسمى تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذى ليس له عِظْمٌ وحجْمٌ منقسما بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة فى الطبيعيات وغيرها.

وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين، وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف فى إبطاله.

ونقول بعبارة أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها بأحوال^١ تلحقها ليست لازمة لها بما هى نفس، وإلا لاشتراك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لامحالة زمانى لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضا أمرا حادثا، فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن. فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، ويكون^٢ البدن الحادث مملكتها وآلتها، وتكون فى جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ

١. أى بعوارض.

٢. فيكون، نسخة.

الأولى هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره، فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته، ويكون هو بدنها.

ولكن لقائل أن يقول: إن هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان، فإنها إما أن تفسد ولا تقولون به، وإما أن تتحد وهو عين ما شنعتم به، وإما أن تبقى متكثرة، وهي عندكم مفارقة للمواد، فكيف تكون متكثرةً.

فنقول: أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان^١، فإن الأنفس قد وجدت كل واحدة

١. قال في النجاة، ص ٣٧٧: وأما بعد مفارقة البدن فان النفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف ازمته حدوثها واختلاف هيئاتها التي بحسب ابدانها المختلفة لا محالة.

وقال صدر المتألهين في الاسفاد (ج ٤، ص ٨٩، ط ١ = ج ٨، ص ٣٧٣ ط جديد): «لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لزم منه محالات قوية.

منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتبديرها وقد علمت أن الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوه والبنوة العارضة وكاضافة الريان الى السفينة وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلقى، فاذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً يتبدل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجوداً آخر وياً وينقلب الى اهله مسروراً فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها لزوم كثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميزات عرضية وهو محال.

ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل فى المبدأ العقلى ينثلم بها وحدة المبدأ الاعلى. الى غير ذلك من

منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة. فإننا نعلم يقينا أن موجد المعنى الكلى شخصا مشاراً إليه لا يمكنه أن يُوجده شخصا أو^١ يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني^٢ التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه، عَلِمْنَاهَا أو لم نعلم. ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها، ولو كانت واحدة وكثيرة بالإضافة لكانت عالمةً فيها كلها أو جاهلةً، ولما خفى على زيد ما فى نفس عمرو، لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة. وأما الأمور الموجودة له فى ذاته فلا يختلف فيها، حتى إذا كان أب لأولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شاباً إلا بحسب الكل، إذ الشباب له فى نفسه فيدخل فى كل إضافة؛ وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك إنما تكون فى ذات النفس وتدخل مع النفس فى كل إضافة.

فإذن ليست النفس واحدة، فهى كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهى حادثة، كما بيناه.

فلاشك أنها بأمر ما تشخصت وأن ذلك الأمر فى النفس الإنسانية ليس هو الانطباع فى المادة، فقد علم بطلان القول بذلك، بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات^٣، وقوة من القوى، وعرض من الأعراض الروحانية، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها.

→ المحالات اللازمة على القول بلاتناهى النفوس المفارقة فى الازل. وعلى القول بتناهى النفوس القديمة يلزم التناسخ».

١. فى تعليقة نسخة: بمعنى الا أى إلا أن يزيد له.

٢. أى العوارض المشخصة.

٣. بل ذلك الامر لها هيئة من الهيئات، نسخة.

وبعد أن تشخصت مفردة فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع.

لكننا نتيقن أنه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج مّا أن تحدث لها هيئة معدّة تُعدها في الأفعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة الناطقة لها في أخرى تُميّز المزاجين في البدنين وأن تكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل أيضا على حد مّا تتميز به عن نفس أخرى، وأنها يقع لها شعور بذاتها الجزئية، وذلك الشعور هيئة مّا فيها أيضا خاصة ليست لغيرها. ويجوز أن تحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة أيضا، وتلك الهيئة تتعلق بالهيات الخلقية، أو تكون هي هي، أو تكون أيضاً خصوصيات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده، كما تلزم امثالها أشخاص الأنواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت، وتكون الأنفس كذلك تتميز بمخصّصات فيها، كانت الأبدان أو لم تكن أبدان، عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف أو عرفنا بعضها!

١. قال صدر المتألهين في الاسفار (ج ٤، ص ٨٢، ط ١ ج ٨، ص ٣٣٦، ط جديد): السادس المعارضة وهي أنّ النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم يكتسب شيئاً من العوارض اذا فارقت الابدان لا يكون فيها شيء من العوارض الامجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغيرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متميزة.

وليس لأحد أن يقول: ما قاله الشيخ جوابا عن ذلك من أنّها وان لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أنّ لكل منها شعوراً بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى.

لانا نقول: شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة.

وايضاً لو ثبت هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التسلسل بالابدان؟

الفصل الرابع

فى أن الأنفس الانسانية لاتفسد و لاتتناسخ^١

أما أن النفس لاتموت بموت البدن، فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق، وكل متعلق بشىء نوعا من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود، أو تعلق المتقدم له فى الوجود الذى هو قبله فى الذات لافى الزمان، أو تعلق المكافئ فى الوجود.

فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود، وذلك أمر ذاتى له لاعارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه وليس لا النفس ولا البدن بجوهر، لكنهما جوهران وإن كان ذلك أمرا عرضيا لاذاتيا. فإن فسد أحدهما، بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق.

وإن كان تعلقها به تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن علة النفس فى الوجود والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود،

١. راجع ج ٤، ص ١٩، ط ١ = ج ٨، ص ٨٥، ط ٢ من الاسفار، وج ٢، ص ٣٩٨ من المباحث للفخر.

وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية^١. ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا، وإنما يفعل بقوة. ولو كان يفعل بذاته لابقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم إن القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية. ومحال أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لافى مادة و وجود جوهر مطلق.

ومحال أيضا أن يكون علة قابلية، فقد برهنا وبيننا أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصورا بصورة النفس لابهسب البساطة ولا بهسب التركيب بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب^٢ وتمتزج تركيبا وامتزاجا ما فتنتطبع فيها النفس.

و محال أن يكون الجسم^٣ علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولى أن يكون بالعكس. فإذا ن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.

وإن كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس، فإنه إذا حدث مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك. فإن إحداثها بلاسبب يخصص^٤ إحداث واحدة دون واحدة محال. ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد، لما قد بيناه، ولأنه لا بد لكل

١. اى غائية.

٢. بأن تكون اجزاء البدن تتركب، نسخة.

٣. ان يكون البدن. نسخة.

٤. بلاسبب مخصص، نسخة.

كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيوُّ قبوله أو تهيوُّ نسبته إليه، كما تبين فى العلوم الأخرى، فأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون نفس جزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعّل لكانت معطلة الوجود ولاشئ معطل فى الطبيعة. وإذا كان ذلك ممتنعاً فلا قدرة عليه، ولكن إذا حدث التهيوُّ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شئ هو النفس وليس ذلك للنفس^١ فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فإنما يرجح وجوده عن لا وجوده استعداداً^٢ المادة له وصيرورتها خليفةً به. وليس إذا وجب حدوث شئ عند حدوث شئ وجب أن يبطل مع بطلانه، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشئ قائمة بذلك الشئ وفيه. وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل تلك الأمور، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شئ^٣ آخر غير الذى إنما تهيا^٤ إفادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوة فى جسم، بل هو لامحالة ذات قائمة بريئة عن المادة وعن المقادير. فإذا كان وجودها من ذلك الشئ ومن البدن يحصل وقت استحقاقها للوجود فقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض^٥. فلا يجوز إذن أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدّم العلية على النفس.

١. فى النفس، نسخة.

٢. فاعل يرجح.

٣. شئ مرفوع على أنه اسم كان، ومفيد الوجود منصوب على الخبرية، وفى غير واحدة من النسخ: «إذا كان مفيد الوجود شيئاً آخر.»

٤. يتهيا، نسخة.

٥. «فليس لها تعلق... ولا البدن علة لها بالعرض» ظاهراً.

وأما القسم الثالث مما ذكرنا فى الابتداء وهو أن يكون تعلق النفس بالبدن^١ تعلق المتقدم فى الوجود، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل أن يتعلق وجودها به فقد تقدمته فى الزمان، وإما أن يكون التقدم بالذات لبالزمان، وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة فى الوجود كما توجد يلزم أن تستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود.

وحينئذ لا يوجد أيضا هذا المتقدم فى الوجود إذا فرض المتأخر قد عُدِم، لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً للمتقدم فى طبعه ما أعدمه، فحينئذ عُدِم المتأخر، فليس فرض عدم المتأخر موجب^٢ عدم المتقدم، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأنه إنما يفرض^٣ المتأخر معدوما بعد أن عرض للمتقدم أن عدم فى نفسه.

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المُعْدِم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البدن ألَبَتة يفسد بسبب يخصه. لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغْيَر المزاج أو التركيب. فمحال أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن ألَبَتة بسبب فى نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلق. وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطلت أنحاء التعلق كلها وبقي أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن، بل تعلقها فى الوجود بالمبادئ الأخرى التى لا تستحيل ولا تبطل.

١. بالجسم، نسخة.

٢. يوجب، نسخة.

٣. فرض، نسخة.

وأقول أيضاً: إن سببا آخر لا يُعَدِّم النفس^١ ألبتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما فيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وتهيؤه للفساد ليس لفعله أنه يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء. فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد فى الشيء هذان المعنيان.

فنقول: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفى الأشياء البسيطة المفارقة الذات لايجوز أن يجتمع هذان الأمران.

وأقول بوجه مطلق: إنه لايجوز أن يجتمع فى شيء أحدىّ الذات هذان المعنيان، وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى. وإذا لم يكن واجبا كان ممكنا، والإمكان الذى يتناول الطرفين هو طبيعة القوة، فإذن يكون له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى. وقد بان أن فعل أن يبقى منه لامحالة ليس هو قوة أن يبقى منه، وهذا بين، فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشئ الذى له قوة أن يبقى، فتلك القوة لاتكون لذات ما بالفعل، بل للشئ الذى يعرض لذاته أن تبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته. فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا كان، كانت به ذاته

١. قوله رضوان الله عليه: «وأقول أيضاً أن سبباً آخر لا يعدم»، أقول: كلامه دفع دخل مقدر وهو أن يقال إذا فسد البدن بفساد المزاج أو التركيب يمكن أن يكون فساد المزاج والتركيب بسبب فساد النفس من سبب آخر. ثم بفسادها فساد المزاج والبدن. فأجاب بقوله: «إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة...». ثم إن كلامه هذا من أن سبباً آخر لا يعدم النفس ناظر الى كلام الفارابى فى رسالته الموسومة باثبات المفارقات. ونحن شرحناها فى الدرس ١٠٤ من رسالتنا فى معرفة النفس.

موجودة بالفعل وهو الصورة فى كل شىء، وعن شىء حصل له هذا الفعل وفى طباعه قوته وهو مادته.

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر فى الجوهر الذى هو مادته.
ولنصرف القول إلى نفس مادته ولنتكلم فيها.

ونقول: إن المادة إما أن تنقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما، وهذا محال، وإما أن لا يبطل الشىء هو الجوهر والسنخ. وكلامنا فى هذا الشىء الذى هو السنخ والأصل وهو الذى نسميه النفس، وليس كلامنا فى شىء مجتمع منه ومنه شىء آخر. فبين أن كل شىء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم.

فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

وأما الكائنات التى تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن يفسد أو يبقى ليس فى المعنى الذى به المركب واحد، بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين. فليس إذن فى الفاسد المركب لاقوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد، فلم تجتمعا فيه.

وأما المادة فإما أن تكون باقية لابقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم، وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تفسد شىء آخر يحدث فيها. والبسائط التى فى المادة فإن قوة فسادها فى جوهر المادة لافى جوهرها. والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تنهاى قوتى البقاء

والبطلان، إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة، وتكون فى مادته قوة أن تبقى فيه تلك الصورة وقوة أن تفسد هى منه، كما قد علمت. فقد بان إذن أن النفس الإنسانية لاتفسد ألّبتة، وإلى هذا سقنا كلامنا والله الموفق.

وقد أوضحنا أن الأنفس^١ إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ من الأبدان. على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة.

وظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت، حتى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفساً حادثة مدبرة.

ولكن قد كان^٢ وجدت نفس واتفق أن وجد معها بدن فتعلق بها، فإن مثل هذا لا يكون علة ذاتية ألّبتة للتكثر، بل عسى أن يكون عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هى التى يجب أن تكون أولاً، ثم ربما تليها العرضية، فإذا كان كذلك، فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لاتختلف فى الأمور التى بها تتقوم. وليس يجوز أن يكون بدن إنسانى يستحق نفساً تكمل به وبدن آخر وهو فى حكم مزاجه بالنوع لا يستحق ذلك، بل إن اتفق كان وإن لم يتفق لم يكن، فإن هذا حينئذ

١. قوله - رضوان الله تعالى عليه -: «وقد أوضحنا أن الأنفس...»، اقول هذا شروع فى إبطال التناسخ وخلاصة كلامه فى المقام هو ما ذكره فى التعليقات بقوله: «كلما حدث مزاج صلح لنفس فاحدث لامحالة نفساً، أو استعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية أو مائية أو أرضية حدث فيها تلك الصورة من المبادئ المفارقة، فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه» انتهى (ص ٢٩).

وفى النجاة جعل قوله هذا فى إبطال التناسخ إلى آخره فصلاً على حدة حيث قال: «فصل فى بطلان القول بالتناسخ، وقد أوضحنا أنّ الأنفس أنما حدثت...» (ص ١٨٩ ط مصر).

ثم إن لنا كلاماً فى التناسخ يطلب تفصيله فى تعليقاتنا على الأسفار فى المقام.

٢. فى تعليقه نسخة: هذا شروع فى إبطال التناسخ.

لا يكون من نوعه، فإذا فرضنا أن نفسا تناسختها أبدان، فكلّ بدن فإنه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا.

ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هي على سبيل الانطباع فيه، كما بيناه مرارا، بل العلاقة التي بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفسا واحدة هي المتصرف^١ والمديرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هو بنفسه ولا تشتغل بالبدن، فليست لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية، بعد أن فيه كلاما طويلا.

الفصل الخامس

فى العقل الفعال فى أنفسنا و العقل المنفعل عن أنفسنا^١

نقول: إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسببٍ بالفعل يُخرجه. فها هنا سبب هو الذى يخرج نفوسنا فى المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذا هو السبب فى إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى إبصارنا. فكما أن الشمس تُبصر بذاتها بالفعل ويُبصر بنورها بالفعل مالم يس مبصراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال^٢ فىنا الذى ذكرناه، استحالت^٣ مجردة عن المادة وعلاقتها، وانطبعت

١. راجع ج ١، ص ٣١٣ من الاسفار، ط ١؛ تعليقات الشيخ، ص ٣٤، و مباحثاته، ص ٢٠٤.

٢. قال فى المبدأ والمعاد، ص ٩٨: «ومعنى كونه فعالاً أنه فى نفسه عقل بالفعل، لا أن فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال. بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها وليس فيها شيء مما هو بالقوة ومما هو مادة ألبرتة... فهذا احد معانى كونه عقلاً فعلاً». وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله فى أنفسنا واخراجه اياها عن القوة الى الفعل».

٣. اى الجزئيات.

فى النفس الناطقة، لاعلى أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولاعلى أن المعنى^١ المغور فى العلائق وهو فى نفسه واعتباره فى ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تُعَدّ النفس لأن يفيض عليها مجرد من العقل الفعال. فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحوٍ أشد تأكيداً لقبول النتيجة، و^٢ إن كان الأول على سبيل. والثانى على سبيل أخرى، كما ستقف عليه.

فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة ما إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه، كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل فى البصر منها أثرا ليس على جملتها من كل وجه.

فالخيالات التى هى معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل، لأنفسها، بل مايلتقط عنها؛ بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور، بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء فى القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب.

فأول ما يميز عند العقل الإنسانى أمر الذاتى منها والعرضى ومابه تشابه تلك الخيالات ومابه تختلف، فتصير المعانى التى لا تختلف تلك بها معنى واحداً فى ذات العقل بالقياس إلى التشابه لكنه فى بالقياس إلى ما تختلف

١. أى الكلى الطبيعى.

٢. وصلىة.

به يصير معانى كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد وتوحيد الكثير من المعانى^١.

أما توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعانى الكثيرة المختلفة فى المتخيلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف فى الحد معنى واحدا. والوجه الثانى بأن يركب من معانى الأجناس والفصول معنى واحدا بالحد. ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين.

فهذه من خواص العقل الإنسانى، وليس ذلك لغيره من القوى، فإنها تدرك الكثير كثيرا كما هو، والواحد واحداً كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط، بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمورٍ وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات.

فإذا عرض الحس على الخيال والخيال على العقل صورةً ما وأخذ العقل منها معنى، فإن عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هى أخرى بالعدد لم

١. راجع ج ١، ص ٢٩٢ من الاسفار: فصل فى ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد.

قال فى المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٤٧: «أما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين: الاول بالتحليل لأنها إذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة.

والثانى بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسى والفضلى امكنها ان يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً طبيعياً لاصناعياً.

وأما قوتها على تكثير الواحد فهى ان تميز ذاتيها عن عرضيها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة ما بلغت وفصل فصلها وفضل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت و تميز لازمها عن مفارقها وقربها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد فى الحس واحداً لكنه فى العقل أمور كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل اتم الادراكات.

يأخذ العقل منها ألبتة صورةً ما غير ما أخذ إلا من جهة العرض الذى يخص هذا من حيث هو ذلك العرض، بأن يأخذه مرةً مجرداً ومرةً مع ذلك العرض. ولذلك يقال: إن زيداً وعمرواً لهما معنى واحد فى الإنسانية، ليس على أن الإنسانية المقارنة بخواصِّ عمرو هى بعينها الإنسانية التى تقارن خواص زيد، وكأن ذاتا واحدة هى لزيد ولعمرو كما يكون بالصدقة أو بالملك أو بغير ذلك، بل الإنسانية فى الوجود متكررة فلا وجود لإنسانية واحدة مشترك فيها فى الوجود الخارج حتى تكون هى بعينها إنسانية زيد وعمرو، وهذا سنبين فى الصناعة الحكيمة.

ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد النفس صورةً الإنسانية، فإن الثانى لا يفيد ألبتة شيئا آخر، بل يكون المعنى المنطبع منهما فى النفس واحدا هو عن الخيال الأول؛ ولا تأثير للخيال الثانى، فإن كل واحد منهما كان يجوز أن يسبق فيفعل هذا الأثر بعينه فى النفس ليس كشخصى إنسان وفرس هذا. ومن شأن العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة، وذلك لا فى زمان، بل فى آن. والعقل يعقل الزمان فى آن، وأما تركيبه القياس والحد فهو يكون لامحالة فى زمان، إلا أن تصوره النتيجة والمحدود يكون دفعةً^١.

١. قال فى ج ١، ص ٤٧٦ من المباحث فى فصل امكان اجتماع التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة: «إذا عرفنا الشيء بحدّه لا يكون العلم باحد اجزائه مثل الجنس وحده او الفصل وحده مفيداً للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم فى وقت من الاوقات بحقيقته فهذا بيان امكان حصول التصورات الكثيرة.

وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لاتنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة... ان القوة الخيالية لاتقوى على استحضار امور كثيرة

والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولة، والتجريد عن المادة لأمر فى ذات تلك الأشياء، ولا لأمر فى غريزة العقل، بل لأجل أن النفس مشغولة فى البدن بالبدن، فتحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن، فيبّعدها البدن عن أفضل كمالاتها.

وليست العين إنما لا تطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر فى الشمس وأنها غير جلية، بل لأمر فى جبلّة بدنها. فإذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقل النفس لهذه أفضل التعقلات للنفس وأوضحها وألذها.

ولأن كلامنا فى هذا الموضع إنما هو فى أمر النفس من حيث هى نفس، وذلك من حيث هى مقارنة لهذه المادة. فليس ينبغي لنا أن نتكلم فى أمر معاد النفس - ونحن متكلمون فى الطبيعة - إلى أن تنتقل إلى الصناعة الحكيمة وننظر فيها فى الأمور المفارقة. وأما النظر فى الصناعة الطبيعية فيختص بما يكون لائقاً بالأمور الطبيعية، وهى الأمور التى لها نسبة إلى المادة والحركة.

بل نقول: إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشياء القوية جداً قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشياء الضعيفة الوجود جداً كالحركة والزمان والهوى فقد يصعب تصورهما، لأنها ضعيفة الوجود.

[العقول التى لا يخالطها ما بالقوة لا تعقل العدم والشر]

والأعدام لا يتصورها العقل وهو بالفعل مطلقاً، لأن العدم يدرك من حيث

→ وتخيالات مختلفة دفعة واحدة لأنها كيف كانت لاتتم إلا بآلة جسمانية واما القوة العقلية فانها تقوى على

ذلك والذى نجد من انفسنا كالمعتذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية.

١. فى تعليقة نسخة: اى لا يكون فيه جهة القوة.

لاتدرك الملكة فيكون مدركَ العدم من حيث هو عدم والشر من حيث هو شرٌّ
 شيءٌ هو بالقوة وعدم كمال، فإن أدركه عقل^١ فإنما يدركه لأنه بالإضافة إليه
 بالقوة فالعقول التي لا يخالطها ما بالقوة لاتعقل العدم والشر من حيث هو شر
 وعدم ولا تتصورهما، وليس في الوجود شيء هو شر مطلقاً.

١. راجع ج ١، ص ٣٧٧ من المباحث المشرقية للفخر: الفصل الثاني في أن الأعدام كيف يعلم.

الفصل السادس

فى مراتب أفعال العقل و فى أعلى مراتبها و هو العقل القدسى

فنقول: إن النفس تعقل بأن تأخذ فى ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة، وكون الصورة مجردة إما أن يكون بتجريد العقل إياها، وإما أن يكون لأن تلك الصورة فى نفسها مجردة عن المادة، فتكون النفس قد كُفيت المؤنة فى تجريدتها.

والنفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا و معقولا^١، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك^٢، فإنها فى جوهرها فى البدن دائماً بالقوة عقل^٣، وإن خرج فى أمور مّا إلى الفعل.

وما يقال من أن ذات النفس تصير هى المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل

١. قال فى ج ١، ص ٤٤٨ من المباحث المشرقية: «اعلم أن الشيخ فى جميع كتبه مصرّ على ابطال الاتحاد الآ فى كتاب المبدأ والمعاد وذلك عندما قال فى بيان ان واجب الوجود عاقل».

٢. فى تعليقة نسخة: اى لاتصير متحدة مع المعقولات ولا يصير عقلاً بنحو الاطلاق.

٣. فى تعليقة نسخة: اى مادام فى البدن لها القوة ولا يكون عقلا مطلقا.

عندى؛ فإننى لست أفهم قولهم: إن شيئاً يصير شيئاً آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون، فإن كان بأن يخلع صورةً ثم يلبس صورةً أخرى، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً، ومع الصورة الأخرى شيئاً، فلم يصِر بالحقيقة الشيءُ الأولُ الشيءَ الثانى؛ بل الشيءُ الأولُ قد بطل وإنما بقى موضوعه أو جزء منه، وإن كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون.

فنقول: إذا صار الشيء شيئاً آخر، فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً^١. فإن كان موجوداً، فالثانى الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً. فإن كان^٢ موجوداً، فما موجودان لا موجود واحد. وإن كان^٣ معدوماً، فصار هذا الموجود شيئاً معدوماً لاشيئاً آخر موجوداً، وهذا غير معقول. وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر، بل عدم هو وحصل شيء آخر. فالنفس كيف تصير صور الأشياء.

وأكثر ما هوّس الناس فى هذا هو الذى صنف لهم إيساغوجى^٤، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيّل، ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه فى العقل والمعقولات وكتبه فى النفس.

١. أى الشيء الاول اما ان يكون موجوداً أو معدوماً.

٢. أى الثانى.

٣. أى الآخر الثانى.

٤. أى فرفوروس. وكتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل. قال الرازى فى ج ١، ص ٤٤٧ من المباحث المشرقية: «الفصل الخامس فى إبطال قول من قال ان التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل، وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد والذى يخصّ هذا الموضع انّ من عقل شيئاً فلو اتحد به فاذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثانى فحينئذٍ وجب ان لا يبقى عاقلاً للمعقول الاول و الا لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فاذاً يلزم ان لا يبقى عاقلاً للاول عند كونه عاقلاً للثانى وهو محال».

نعم إن صور الأشياء تحلُّ النفس^١ وتحليّتها وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهولانى، ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل، والصورة هى الفعل، وهى بذاتها فعل، وليس فى ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول فى القابل للشيء، وجب أن تكون النفس حينئذ^٢ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر. وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضا لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول واللاقبول واحدا^٣. وإن كان يخالفه، فتكون النفس لامحالة إن كانت هى الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، وليس من هذا شيء، بل النفس هى العاقلة.

والعقل إنما يعنى به قوتها بها تعقل، أو يعنى به صور هذه المعقولات فى انفسها. ولأنها فى النفس تكون معقولة، فلا يكون العقل والعقل والمعقول شيئا واحدا فى أنفسنا، نعم هذا فى شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه فى موضعه^٤. وكذلك العقل الهولانى إن عُنى به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فىنا أبدا ما دُمنا فى البدن، وإن عُنى بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل^٥. وإذ قد تقرر هذا فنقول: إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة^٦:

١. تحلُّ فى النفس، نسخة.

٢. فى تعلية نسخة: أى حين صارت عين تلك الصورة.

٣. فى تعلية نسخة: أى لا يحصل من هذه الأقوال شيء بل يكون هذه تخيلات لأمعنى لها أو المراد أن ليس من الأول شيء باق بل الأول عدم وحدث شيء آخر.

٤. فى تعلية نسخة: أى لا يتحد العقل الهولانى أيضا مع ما يحصل فيه.

٥. الشيخ لم يعرف معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده. واعترض صاحب الاسفار عليه (ج ٤، ص ١٢٦، ط ١ ج ٩، ص ١١٤، ط جديد).

٦. راجع ج ١، ص ٢٩٢، ط ١ ج ٣، ص ٣٦٦، ط جديد من الاسفار، ج ٣، ص ٣٦٩، ط جديد الفصل الخامس عشر من المسلك الخامس.

أحدها التصور الذى يكون فى النفس بالفعل مفصلاً منظماً، وربما يكون ذلك التفصيل والنظام غير واجب، بل يصح أن يغير. مثاله أنك فصلت فى نفسك معانى الألفاظ التى يدل عليها قولك: كل إنسان حيوان، وجدت كل معنى منها كلياً لا يتصور إلا فى جوهر غير بدنى^١، ووجدت لتصورها فيه تقدماً وتأخيراً.

فإن غيرت ذلك حتى كان ترتيب المعانى المتصورة الترتيب المحاذى لقولك: الحيوان محمول على كل إنسان لم تشك أن هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب إلا فى جوهر غير بدنى، وإن كان أيضاً يترتب من وجه ما فى الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول^٢ الصرف منهما واحد.

والثانى أن يكون قد حصل التصور واكتسب، لكل النفس معرضة عنه، فليست تلتفت إلى ذلك المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلاً إلى معقول آخر، فإنه ليس فى وسع أنفسنا أن تعقل الأشياء معاً دفعة واحدة.

ونوع آخر من التصور^٣ وهو مثل ما يكون عندك فى مسألة تُسأل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه فحضر كجوابها فى الوقت، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتة، بل إنما تأخذ فى التفصيل والترتيب فى نفسك مع أخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب.

فيكون الفرق بين التصور الأول والثانى ظاهراً. فإن الأول كأنه شىء قد

١. فى تعليقة نسخة: لأنها كليات والكليات يجب أن يكون مدرکها مجرداً.

٢. وإن كان التمثل منه غير واحد.

٣. هذا هو المرتبة الثالثة.

أخرجته من الخزانة وأنت تستعمله.

والثانى كأنه شىء لك مخزون متى شئت استعملته.

الثالث يخالف الأول بأنه ليس شيئاً مرتباً فى الفكر البتة، بل هو كمبدأ^١ لذلك مع مقارنته لليقين، ويخالف الثانى بأنه لا يكون معرضاً عنه، بل منظوراً إليه نظراً بما بالفعل يقينا إذ تخصص معه النسبة إلى بعض ما هو كالمخزون.

فإن قال قائل: إن ذلك عِلْمٌ أيضاً بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل، فذلك باطل، لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصل لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة أو بعيدة. فذلك اليقين أما^٢ لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده إذا شاء عِلْمه، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل، فإن الحصول حصول لشيء^٣، فيكون هذا الشيء الذى نشير إليه حاصلًا بالفعل، لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون، فكيف يتيقن حال الشيء إلا والأمر هو من جهة ما يتيقنه معلوم، وإذا كانت الإشارة تتناول للمعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده، ثم قد يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر.

ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ فى تعليم غيره تفصيل ما هَجَسَ فى نفسه دفعة يكون مع ما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثانى فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتب ألفاظه.

فأحد هذين هو العلم الفكرى الذى إنما يستكمل به تمام الاستكمال إذا ترتب وتركب.

١. مبدأ، نسخة.

٢. قال صاحب القاموس: اما بالتخفيف تحقيق للكلام الذى يتلوه. وقال صاحب المجمع بالتخفيف لتحقيق الكلام الذى يتلوه تقول اما ان زيدا عاقل يعنى انه عاقل على الحقيقة دون المجاز.

٣. الشيء، نسخة.

والثاني هو العلم البسيط^١ الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورة بعد صورة ولكن هو واحد تفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علماً فكرياً ومبدأً له، وذلك هو للقوة^٢ العقلية المطلقة من النفوس^٣

١. فى تعليقه نسخة: اعلم ان العقل البسيط الاجمالى خلاقيته للتفاصيل لامعنى له الا الاتحاد بحسب الوجود، والاختلاف والكثرة بحسب الماهية، حتى يكون الاجمال بحسب الوجود والتفصيل بحسب الماهية وهذا هو معنى اتحاد العاقل والمعقول.

وقال الفخر فى ج ١، ص ٣٣٦ من الباحث المشرقية: «هذا غاية مايقولون. وليس الامر عندى كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على سبيل التفصيل.

واما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندى باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول فى العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة فى الحقيقة لأمر كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمر كثيرة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الأمور المختلفة فى الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف. فان قيل: ان لهذا العقل البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف المعقولات.

فنقول: العلم التفصيلى بتلك المعلومات حاصل اذ لامعنى للعلم التفصيلى الا ذلك فثبت ان مايقولونه بعيد عن التحصيل فلعلمهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بهذا العقل التفصيلى ان تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زمانى واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض».

وقال صدر المتألهين فى ج ١، ص ٢٩٣، ط ١ = ج ٣، ص ٣٧٢، ط ٢: «اقول اثبات هذا العقل البسيط لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذى اقمنا البرهان. والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الأمور التى ذكرها فى هذا الموضع مع غاية اصراره فى انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع الانسانى وفى الجواهر المفارقة بالكلية من الاجساد والمواد فيه المعانى المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصله له، وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لا حصول لها فيه، وايضاً كيف يخزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانها العقلية كما أثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه».

٢. القوة، نسخة.

٣. النفس، نسخة.

المشاكلة للعقول للفعالة.

وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هى نفس، فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى. وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس، فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

واعلم أنه ليس فى العقل المحض منهما تكثر ألْبَتة ولا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنه على النفس. وعلى هذا ينبغى أن تعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الأشياء، فإن عَقْلَهَا هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا الذى^١ يكون الصور^٢ أو فى صور^٣.

فالنفس التى للعالم من حيث هى نفس فإن تصوّرها هو التصور المرتب المفصل، فلذلك ليست بسيطة من كل وجه، وكل إدراك عقلى فإنه نسبة ما إلى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادية على النحو المذكور. فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق، فما يخص ذاته من مبدئيتها لها هو عقليته بالفعل، وما يخص النفس من تصوّرها بها وقبولها لها هو عقليتها بالفعل.

والذى ينبغى أن يعلم من حال الصور التى فى النفس هو ما أقوله:

أما المتخيلات وما يتصل بها فإنها إذا عرض عنها النفس كانت مخزونة فى قوى هى لِلْخَزْنِ^٤، وليست بالحقيقة مدركة، وإلا لكانت مدركة وخزانة معا، بل هى خزانة إذا رجعت القوة الدَّرَاكَة الحاكمة وهى الوهم والنفس أو العقل وجدها

١. اى لا العقل الذى.

٢. فى تعليقة نسخة: اى من حيث الترتيب والنظم فى تعقلها.

٣. فى تعليقة نسخة: اى من حيث انتقال النفس من بعض الصور الى بعض آخر.

٤. الْخَزْن - كما فى نسخة مصحّحة.

حاصلة، فإن لم تجدها احتاجت إلى استرجاع بتحسس أو بتذكّر.^١
ولولا هذا العذر لكان من الواجب أن يشك في أن^١ كل نفس إذا كانت ذاهلة
عن صورة، أ تلك الصورة موجودة أم ليست بموجودة إلا بالقوة.
ويتشكك في أنها كيف ترتجع، وإذا لم تكن عند النفس فعند أى شيء تكون،
والنفس بأى شيء تتصل حتى تعاود هذه الصورة.
لكن النفس الحيوانية قد فُرقت قواها، وجعلت لكل قوة آله مفردة، فجعلت
للصور خزانة^٢ قد يغفل عنها الوهم، وللمعاني خزانة^٣ قد يغفل عنها الوهم، إذ
ليس للوهم^٤ موضع ثبات هذه الأمور^٥، ولكن الحاكم^٦.
فلنا أن نقول: إن الوهم قد يُطالع الصور والمعاني المخزونة في حيزي
القوتين^٧، وقد يُعرض عنها، فماذا نقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات
التي تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها، أ تكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون
لامحالة عاقلة لها بالفعل التام، أو تكون لها خزانة تخزنها فيها، وتلك الخزانة إما
ذاتها أو بدنها أو شيء بدني لها. وقد قلنا: إن بدنها وما يتعلق ببدنها مما لا يصلح
لذلك، إذ لم يصلح أن يكون محلا للمعقولات، ولا يصلح أن تكون الصور العقلية
ذات وضع وكان اتصالها بالبدن بجعلها ذات وضع، وإذا صارت في البدن ذات
وضع بطل أن تكون معقولة.

١. أن يشك في أمر كل نفس، نسخة.

٢. وهي الخيال.

٣. وهي الحافظة.

٤. الوهم، نسخة.

٥. في تعليقة نسخة: أي الصور والمعاني.

٦. في تعليقة نسخة: أي ولكن الوهم هو الحاكم.

٧. الحافظة والخيال.

أو نقول: إن هذه الصور العقلية أمور قائمة فى أنفسها، كل صورة منها نوع آخر قائم^١ فى نفسه، والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها أخرى، فإذا نظر إليها تمثلت فيه، وإذا أعرض عنها لم تتمثل، فتكون النفس كمرآة وهى كأشياء خارجة، فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح، وذلك بحسب نسب تكون بين النفس وبينها. أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس، وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض. فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كَرَّةٍ إلى تعلّم من رأس.

فنقول: إن الحق هو القسم الآخر، وذلك أنه من المحال أن نقول إن هذه الصورة موجودة فى النفس بالفعل التام ولا تعقلها بالفعل التام، إذ ليس معنى أنها تعقلها إلا أن الصورة موجودة فيها، ومحال أن يكون البدن لها خزائنه، ومحال أن تكون ذاتها خزائنتها، إذ ليس كونها خزائنةً لها إلا أن تلك الصورة معقولة موجودة فيها وبهذا تعلقها.

وليس كذلك الذكر والمصورة، فإن إدراك هذه الصورة ليس لهما، بل حفظها فقط، وإنما إدراكها بقوة أخرى، وليس وجود الصورة المذكورة والمتصورة فى شىء هو إدراك، كما ليس وجود صورة المحسوسات فى الشىء هو حس، ولذلك ليست الأجسام وفيها صورة المحسوسات بمدركة، بل الإدراك يحتاج أن يكون لما من شأنه أن ينطبع بتلك الصورة انطباعاً ما بما هو قوة مدركة. وأما الذكر والمصورة فإنما تنطبع فيهما الصور بما هى آلة ولها جسم يحفظ تلك الصور قريباً من حامل القوة الدركية وهى الوهم^٢، ينظر إليها متى شاء، كما يحفظ الصور المحسوسة قريباً من الحس ليتأملها الحس متى شاء.

فهذا التأويل يحتمله الذكر والمصورة ولا تحتمله النفس، فإن وجود الصورة المعقولة فى النفس هو نفس إدراكها لها، وأيضا سنبين بعد فى الحكمة الأولى^١ أن هذه الصورة لا تقوم منفردة.

فبقى أن يكون القسم الصحيح هو القسم الأخير، ويكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به، حتى يكون منه^٢ العقل الذى هو البسيط فتفيض منه الصور مفصلة فى النفس بتوسط الفكرة، فيكون الاستعداد قبل التعلم ناقصا، والاستعداد بعد التعلم تاما.

وإذا تعلم يكون من شأنه أنه إذا خطر بباله ما يتصل بالمعقول المطلوب، وأقبلت النفس على جهة النظر - وجهة النظر هو الرجوع إلى المبدأ الواهب للعقل - اتصل به ففاضت منه^٣ قوة العقل المجرد^٤ الذى يتبعه فيضان التفصيل، وإذا أعرض عنه عادت فصارت تلك الصورة بالقوة، لكن قوة قريبة جدا من الفعل. فيكون التعلم الأول كمعالجة العين، فإذا صارت العين صحيحة فمتى شاءت نظرت إلى الشيء الذى منه تأخذ صورة ما، وإذا أعرضت عن ذلك الشيء صار ذلك بالقوة القريبة من الفعل. وما دامت النفس البشرية القاسية^٥ فى البدن، فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال دفعة، بل يكون حالها ما قلنا.

وإذا قيل: إن فلانا عالم بالمعقولات، فمعناه أنه بحيث كلما شاء أحضر صورته

١. قال صدر المتألهين فى الأسفار اشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التى نسب القول بها إلى افلاطون وشيعته من الاقدمين.

٢. أى من العقل الفعال.

٣. أى من المبدأ الواهب.

٤. أى العلم الاجمالى البسيط.

٥. العامية، عدة نسخ.

فى ذهن نفسه، ومعنى هذا أنه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول، ليس أن ذلك المعقول حاضر فى ذهنه ومتصور فى عقله بالفعل دائماً، ولا كما كان قبل التعلم.

وبتحصيل هذا الضرب من العقل بالفعل^١، وهو القوة تحصل للنفس أن تعقل بها ما تشاء، فإذا شاءت اتصلت وفاضت فيها الصورة المعقولة، وتلك الصورة هى العقل المستفاد بالحقيقة، وهذه القوة هى العقل بالفعل فينا من حيث بها أن نعقل. وأما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال.

وأما التصور للأمور المتخيلة فهو رجوع من النفس إلى الخزائن للمحسوسات. والأول نظر إلى فوق، وهذا نظر إلى أسفل. فإن خلص عن البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال ويلقى هناك الجمال العقلى واللذة السرمدية كما نتكلم عليه فى باب.

واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداد الذى قبل الاستعداد الذى ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حدسا.

وهذا الاستعداد قد يشتد فى بعض الناس، حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شئ وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن

١. العقل بالفعل: أى العقل بالملكة، والعقل المستفاد.

قال الشيخ فى المبدأ والمعاد، ص ٩٩: «فإذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها - وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل - عقلاً بالفعل، لأن له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب، وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلاً مستفاداً من خارج أى من العقل الفعال بطلب وحيلة.

الاستعداد الثانى حاصلٌ له، بل كأنه يعرف كل شىء من نفسه.

وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهولانى عقلا قدسيا، وهى من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم.

ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذى سلفت الإشارة إليه.

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط فى القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل من ضربين من الحصول:

[تعريف الحدس و الذكاء]

فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط والذكاء قوة الحدس.

وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهى لامحالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم اوردوها^١ إلى المتعلمين. فجائز إذن أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد فى ذهنه القياس بلا تعلم^٢. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف: أما فى الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما فى الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان

١. أدوها، نسخة.

٢. بلا معلّم، نسخة.

حدس. ولأنّ هذا التفاوت ليس منحصرأً فى حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهى فى طرف النقصان إلى من لاحدس له ألبتة، فيجب أن ينتهى أيضاً فى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل المطلوبات أو أكثرها، وإلى من له حدس فى أسرع وقت وأقصره.

[القوة القدسية]

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حاسا، أعنى قبولاً لها من العقل الفعال فى كل شىء وترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال، إما دفعة، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات فى الأمور التى إنما تُعرف بأسبابها ليست يقينيةً عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية^١، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية.

١. قال الرازى فى ج ١، ص ٣٥٤ من المباحث المشرقية: «وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف. أما الكم فلاّنها أكثر استحضاراً للحدود الوسطى وأما الكيف فلاّنها أسرع انتقالاً من المبادئ إلى التوائى ومن المقدمات إلى النتائج. ويخالف سائر النفوس من جهة أخرى وهى أن سائر النفوس تعيّن المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها وأما النفوس القدسية فيقع الحد الأوسط فى ذهنها ويتأدى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الأوسط مقدماً على الشعور بالمطلوب».

الفصل السابع

فى عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء فى أمر النفس
وأفعالها^١ وأنها واحدة أو كثيرة و تصحيح القول الحق فيها

إن المذاهب المشهورة فى ذات النفس وفى أفعالها مختلفة.
فمنها قول من زعم أن النفس ذات واحدة، وأنها تفعل جميع الأفعال بنفسها
باختلاف الآلات.

ومن هؤلاء من زعم أن النفس عالمة بذاتها، تعلم كل شىء، وإنما
تستعمل الحواس والآلات المقربة للمدركات منها بسبب أن تتنبّه به لما
فى ذاتها.

١. قال الرازى فى ج ٢، ص ٤١٤ من المباحث المشرقية: «اعلم أنّا قد بيّنا ان نفس الانسان هى ذاته
وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله أنّ ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة. وبالجملة فعلم الانسان
بوجوده ووحدته علم يدهى جلّى فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر فى
كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والتقدم ولكن القدماء لما فرقوا اصناف
الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان أنّ فى جملتها شيئاً هو
كالاصل والمبدأ وأنّ سائر القوى كالتوابع والفروع». وراجع ج ٤، ص ١١١، ط ١ = ج ٩، ص ٥٦، ط ٢ من الأسفار.

ومنهم من قال: إن ذلك على سبيل التذكّر^١ لها، فكأنّها عرض لها عنده أن نسيت.

ومن الفرقة الأولى^٢ من قال: إن النفس ليست واحدة، بل عدة، وأن النفس التي في بدن واحد هي مجموع نفوس: نفس حساسة دراية، ونفس غضبية، ونفس شهوانية. فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوانية هي النفس الغذائية، وجعل موضوعها القلب، وجعل له شهوة الغذاء والتوليد جميعا.

ومنهم من جعل التوليد لقوة من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضة إلى الانثيين في الذكر والأنثى.

ومنهم من جعل النفس ذاتا واحدة، وتفيض عنها هذه القوى، تختص كل قوة بفعل، وأنها إنما تفعل ما تفعله من الأمور المذكورة بتوسط هذه القوى^٣. فمن قال: إن النفس واحدة فعالة بذاتها احتج بما سيحتج به أصحاب المذهب الأخير مما ذكره.

ثم قال^٤: فإذا كانت واحدة غير جسم استحال أن تنقسم في الآلات وتتكرر، فإنها حينئذ تصير صورة مادية، وقد ثبت عندهم أنها جوهر مفارق بقياسات لاحاجة لنا إلى تعددها هاهنا، قالوا فهي بنفسها تفعل ما تفعل بآلات مختلفة. والذين قالوا من هؤلاء^٥: إن النفس علامة بذاتها، احتجوا وقالوا: لأنها إن كانت جاهلة عادمة للعلوم فإما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضا لها،

١. أي التذكر للمدركات، ولعل الفرق بين التنبيه والتذكر بعروض الغفلة في الاول والنسيان في الثاني.

٢. أي القائلون بأن النفس تعلم كل شيء بحسب ذاتها.

٣. وهذا مختار الشيخ.

٤. في تعليقة نسخة: أي من قال إن النفس واحدة فعالة بذاتها.

٥. في تعليقة نسخة: أي من الذين قالوا إن النفس واحدة.

فإن كان لجوهرها استحالة أن تعلم ألبتة^١، وإن كان عرضاً لها فالعارض يعرض على الأمر الموجود^٢ للشيء. فيكون موجوداً للنفس أن تعلم الأشياء لكن عرض لها أن جهلت بسبب، فيكون السبب إنما يتسبب للجهل لا للعلم. فإذا رفعنا الأسباب العارضة بقي لها الأمر الذي في ذاتها، ثم إذا كان الأمر الذي لها في ذاتها هو أن تعلم فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لا تعلم وهي بسيطة روحانية لا تنفعل، بل يجوز أن يكون عندها العلم وتكون معرضة عنه مشغولة، إذا نبّهت علمت، وكان معنى التنبيه ردّها إلى ذاتها وإلى حال طبيعتها، فتصادف نفسها عالمة بكل شيء^٣.

وأما أصحاب التذكر فإنهم احتجوا وقالوا: إنه لو لم تكن النفس علمت وقتاً ما^٤ تجهله الآن وتطلبه لكانت إذا ظفرت به لم تعلم أنه المطلوب، كطالب العبد الآبق؛ وقد فرغنا عن ذكر هذا في موضع آخر وعن نقضه^٥.

١. في تعليقة نسخة: لأن الصفة الذاتية اللازمة متمتعة الزوال.

٢. في تعليقة نسخة: أي الأمر الطبيعي الموجود للشيء وهو كونه عالماً فيما نحن فيه.

٣. قال الفخر في ج ١، ص ٤٩٦ من المباحث المشرقية: «إن هذا باطل لأن الصورة العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لا تكون. فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور، وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً لأن الأمور الذاتية لا تكون مفارقة زائلة.

وأما قولهم خلوها عن العلوم أمر ذاتي أو عرضي. فنقول لسنا نقول إن النفوس تقتضي لوجود العلم بل نقول إنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلًا ولكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوم واجب العدم أو كل ممكن موجوداً (وإلا لما كان ممكن معدوماً. خ ل).

٤. موصولة.

٥. أي في المنطق وفي تعليقة نسخة: قال صدر المتألهين في الأسفار: «هذه شبهة مذكورة في أوائل كتب

والذين كثّروا النفس، فقد احتجوا وقالوا: كيف يمكننا أن نقول: إن الأنفس كلها نفس واحدة، ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية^١، أعنى التى ذكرناها فى هذا الفصل، وليس له النفس المدركة الحاسة المميزة، فتكون لامحالة هذه النفس شيئاً منفرداً بذاته دون تلك النفس، ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة الغضبية، ولا تكون هناك النفس النطقية أصلاً، فتكون هذه النفس البهيمية نفساً على حدة. فإذا اجتمعت هذه الأمور فى الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة مختلفة الذوات، قد يفارق بعضها بعضاً، فلذلك تختص كل واحدة منها بموضع، فيكون للمميزة الدماغ، ويكون للغضبية الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد.

فهذه هى المذاهب المشهورة فى أمر النفس وليس يصح منها إلا المذهب الأخير^٢ مما عدّ أولاً فلنبين صحته. ثم نُقبل على حلّ الشُّبه التى أوردوها.

→ الميزان مع حلّها. وهى أن كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون المطلوب تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما. بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أى الحكم بثبوتها أو لاثبوتها وإذا وقعت الفكرة وتأتدّت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور وإن كان مجهولاً من وجه التصديق لأن أجزائها كانت متصورة معلومة وليست هى مطلوبة والذى منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلًا فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطالب عرف أنه مطلوب بتلك العلامة انتهى». كذا فى باب التصور فإن المطلوب التصورى مجهول بالكنه والذاتيات ومعلوم بالوجه والعرض أو مجهول من حيث عرضى من العرضيات ومعلوم بعرضى آخر.

اقول: اليك نصّ عبارة الاسفد (ج ١، ص ٣٢٠، ط ١ ج ٣، ص ٤٩٢، ط ٢): «... والذى منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل. وكذا فى باب التصور فإنّ الذى يكتسب بالطلب والتفكر غير الذى هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجده الطلب عرف أنه مطلوب بتلك العلامة والطالب عرف أنه مطلوب بتلك العلامة.» انتهى.

١. فى تعليقة نسخة: أى الغذاية فلاحس ولا غضب.

٢. وهو أن النفس ذات واحدة تفيض عنها هذه القوى.

فنقول: قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة وأن كل قوة من حيث هي فإنما هي كذلك^١ من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذى لها فتكون القوة الغضبية لاتنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما تتأثر عنه هاتان ولاشئ من هاتين من حيث هما قابلٌ للصور المدركة متصورٌ لها. فإذا كان هذا متقرا فنقول:

إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلها وتجتمع إليه، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التى هى الرواضع. فإننا نعلم يقينا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضا، ويستعمل بعضها بعضا، وقد عرفت هذا فيما سلف. ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل ببعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولا يديره، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه. لأن فعل قوة من القوى إذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى، لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركا. ونحن نرى أن الإحساس يُثير الشهوة، والقوة الشهوانية لاتنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس^٢، فإن انفعل لا من حيث هو محسوس لم يكن الانفعال الذى يكون لشهوة ذلك المحسوس، فيجب لا. محالة أن يكون هو الذى يحس. وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة، فبين أن القوتين لشيء واحد، فلهذا يصدق أن نقول: إنا لما أحسنا اشتهينا، أو لما رأينا كذا غضبنا^٣.

١. فى تعلیقة نسخة: أى متخالفة الأفعال.

٢. بل الحاس ینفعل عن المحسوس.

٣. قال الفخر فى ج ٢، ص ٤٠٦ من المباحث المشرقية فى تقرير هذه الحجة: «إنّ هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة. أما المعاونة فلأننا نقول: متى احسنا الشئ الفلانى اشتهينا أو

وهذا الشىء الواحد الذى تجتمع فيه هذه القوى هو الشىء الذى يراه كلُّ منا أنه ذاته، حتى يصدق أن نقول لما أحسنا اشتھينا.

وهذا الشىء لا يجوز أن يكون جسماً:

أما أولاً، فلأن الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه القوى، وإلا كان كل جسم له ذلك، بل لأمر به يصير كذلك، ويكون ذلك الأمر هو الجامع الأول، وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع، وهو غير الجسم، فيكون إذن المجمع هو شىء غير جسم وهو النفس.

وأما ثانياً، فقد تبين أن من هذه القوى ما ليس يجوز أن يكون جسمانيا مستقراً فى جسم.

فإن تُشكك فقول: إنه إن جاز أن تكون هذه القوى لشيء واحد، مع أنها لا تجتمع معاً فيه، إذ بعضها لا يحل الأجسام وبعضها يحلّها، فتكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفةٍ واحدةٍ منسوبةً^١ إلى شيء واحد، فلم لا يكون كذلك الآن وتكون كلها منسوبة إلى جسم أو جسماني.

فنقول لأن هذا الذى ليس بجسم، يجوز أن يكون منبع القوى فيفيض عنه بعضها فى الآلة، وبعضها يختص بذاته، وكلها يؤدّى إليه نوعاً من الأداء. واللواتى تكون فى الآلة تجتمع فى مبدأ يجمعها فى الآلة ذلك^٢

→ غضبنا. وأما المدافعة فلأننا إذا توجهنا إلى التفكير اختلّ الحس أو إلى الحس اختلّ الغضب أو الشهوة. وإذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها بأسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن له اتصال بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة وجب أن لا يحصل بينها هذه المعاونة والمعاونة.

١. خبر «كان» فى قوله: «فتكون مع افتراقها».

٢. فاعل قوله: «يجمعها».

المبدأ، وهو^١ فائض عن الغنى عن الآلة كما بُيِّن حاله بعد فى حل الشبه. وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة منه، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول، والفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقة الفيض عن المفيض^٢، والقبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل.

وأما ثالثاً فإن هذا الجسم إما أن يكون جملة البدن، فيكون إذا نقص منه شيء لا يكون مانشر به أنا نحن^٣ موجودا، وليس كذلك، فإننى أكون أنا وإن لم أعرف أن لى يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء، على ما سلف فى مواضع أخرى، بل أظن أن هذه توابعى، وأعتقد أنها آلات لى أستعملها فى حاجات، لولا تلك الحاجات لما احتيج إليها، وأكون أنا أيضا أنا ولستُ هى.

ولنُعد إلى ماسلف ذكره منّا فنقول:

لو خلق إنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف، ولم يُبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسّها، ولا تماشت، ولم يسمع صوتا، جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنيته شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك. وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب التى صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا. وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها غُراة، بل نتخيلها ذوات أجسام

١. أى ما فى الآلة.

٢. مفارقة المفيض عن الفيض. كما فى نسخة مصحّحة.

٣. فى غير واحدة من النسخ: مانشر نحن. وموجوداً خبر لا يكون.

٤. فى آخر الفصل الأول من المقالة الأولى.

كاسية، والسبب فيه دوام الملازمة. إلا أنا قد اعتدنا فى الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد فى الأعضاء، فكان ظننا الأعضاء أجزاءً منا أكد من ظننا الثياب أجزاءً منا.

وأما إن لم يكن ذلك^١ جملة البدن، بل كان عضواً مخصوصاً، فيكون ذلك العضو هو الشيء الذى اعتقده أنه لذاته أنا، أو يكون معنى ما اعتقده أنه أنا ليس هو ذلك العضو، وإن كان لا بد له من العضو. فإن كان ذات ذلك العضو وهو كونه قلباً أو دماغاً أو شيئاً آخر أو عدة أعضاء بهذه الصفة هويتها أو هوية مجموعها هو الشيء الذى أشعر به أنه أنا، فيجب أن يكون شعورى بأنا شعورى بذلك الشيء. فإن الشيء لا يجوز من جهة واحدة أن يكون مشعوراً به وغير مشعور به، وليس الأمر كذلك، فإننى إنما أعرف أن لى قلباً ودماغاً بالإحساس والسماع والتجارب، لا لأننى أعرف أنى أنا، فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشيء الذى أشعر به أنه أنا بالذات، بل يكون بالعرض أنا، ويكون المقصود بما أعرفه منى أنى أنا الذى أعنيه فى قولى: أنا أحسستُ وعقلتُ وفعلتُ، وجمعتُ هذه الأوصاف، شيئاً آخر هو الذى أسميه أنا.

فإن قال هذا القائل: إنك أيضاً لاتعرفه أنه نفس.

فأقول: إنى دائماً أعرفه على المعنى الذى أسميه النفس^٢، وربما لا أعرف تسميته باسم النفس. فإذا فهمتُ ما أعنى بالنفس، فهمتُ أنه ذلك الشيء، وأنه المستعمل للآلات من المحركة والدراكة. وإنما لا أعرف مادمت لا أفهم معنى النفس، وليس كذلك حال قلب ولا دماغ فإننى أفهم معنى القلب والدماغ ولا أعلم

١. فى تعلية نسخة: أى الجسم الذى يكون محل النفس.

٢. فى تعلية نسخة: وهو انه الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والادراكات.

ذلك، فإننى إذا عنيْتُ بالنفس أنه الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والإدراكات التى لى ومنتهاها فى هذه الجملة عرفتُ أنه إما أن يكون بالحقيقة أنا أو يكون هو أنا مستعملا لهذا البدن، فكأننى الآن لا أقدر أن أميز الشعور بأنا مفردا عن مخالطة الشعور بأنه مستعمل للبدن ومقارن للبدن. وأما أنه جسم أو ليس بجسم، فليس يجب عندى أن يكون جسما، ولا يتخيل هو^١ لى جسما من الأجسام البتة، بل يتخيل لى وجوده فقط من غير جسمية. فيكون قد فهمته من جهة أنه ليس بجسم، إذ لم أفهم الجسمية، مع أنى فهمته.

ثم إذا حققت فإننى كلما عرضت^٢ جسمية لهذا الشيء الذى هو مبدأ هذه الأفعال، لم يجز أن يكون ذلك الشيء جسما، فبالحرى أن يكون تمثله الأول فى نفسى أنه شيء مخالف لهذه الظواهر وأن تُغلطنى^٣ مقارنة الآلات ومشاهدتها وصدور الأفعال عنها، فأظن أنها كالأجزاء منى، وليس إذا غلِط فى شيء وجب له حكم، بل الحكم لما يلزم أن يعقل. وليس إذا كنت طالبا لوجوده^٤ ولكونه غير جسم فقد كنت جاهلا بهذا جهلا مطلقا، بل كنت غافلا عنه. وكثيرا ما يكون العلم بالشيء قريبا، فيغفل عنه، ويصير فى حد المجهول، ويُطلب من موضع أبعد. وربما كان العلم القريب جاريا مجرى التنبيه، وكان مع خفة المؤونة فيه كالمذهوب عنه، فلا ترجع الفطنة إلى طريقه لضعف الفهم، فيحتاج أن يؤخذ فيه مأخذ بعيد.

١. فى تعليقة نسخة: اى الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والادراكات.

٢. فرضت، نسخة.

٣. أغلظه أى أوقعه فى الغلط.

٤. أى وجود ذلك المبدأ.

فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعا هو الذى تُودى كلها إليه، وأنه غير جسم وإن كان مشاركا للجسم أو غير مشارك.

وإذ قد بينا صحة هذا رأى فيجب أن نحل الشبه المذكورة.

أما الشبهة الأولى، فنقول: إنه ليس يجب إذا كانت النفس واحدة الذات أن لاتفيض عنها فى أعضاء مختلفة قوى مختلفة، بل من الجائز أن يكون أول ما يفيض عنها فى البزر والمنى قوة الإنشاء، فتنشئ أعضاء على حسب موافقة أفعال تلك القوة، ويستعدّ كل عضو لقبول قوة خاصة لتفيض عنه، ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها.

وأما من تشكك فجعل النفس عالمة لذاتها فهو فاسد، فإنه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خاليا بذاته عن العلم أن يستحيل له وجود العلم. فإنه فرق بين أن يقال: إن جوهر الشيء باعتبار ذاته لا يقتضى العلم، وبين أن يقال: إن جوهره بذلك الاعتبار يقتضى أن لا يعلم، فإن لزوم الجهل مع كل واحد من القولين مختلف. فإننا إذا سلمنا^١ أن النفس بجوهرها جاهلة، فإنما نعى أن جوهرها إذا انفرد ولم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل، بشرط الانفراد مع شرط الجوهر، لا بشرط الجوهر وحده. ولسنا نعى بهذا أن جوهرها جوهر لا يعزى عن الجهل. وإن لم نسلّم، بل قلنا: إن ذلك^٢ أمر عارض لها، فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض واردا على الأمر الطبيعى، فإنه ليس إذا قلنا: إن الخشبة خالية عن صورة السريرية، وأن ذلك الخلو ليس لجوهرها^٣، بل أمر عارض لها جائز الزوال،

١. فإننا وإن سلمنا، نسخة.

٢. أى كون النفس بجوهرها جاهلة.

٣. بجوهرها، نسخة.

كان هذا القول كأنّا نقول^١: يجب أن يكون قد كانت فيه صورة السريرة فأنفسخت^٢.

من المحال أيضا ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء^٣ إلى ذاته، فإن الشيء لا يغيب ألّبتة عن ذاته، بل ربما قيل إنه قد يغيب عن أفعال تختص بذاته، وتتم بذاته وحدها، وإنما يتوسع فيقال هذا، لأن هذه الأفعال لا تكون موجودة له، بل لا تكون موجودة أصلا. وأما ذاته فكيف تكون غير موجودة لنفسها وبالحقيقة، فإن أفعاله لا يجوز أن يقال فيها إنه يغيب عنها لأن الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء، وهذه الأفعال ليست موجودة أصلا إلا وقت ما يوجد لها فلا يكون غائبا عنها، وأما ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه ولا يرجع إليه.

وأما أصحاب التذكر فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الآلية^٤.
وأما حجة هؤلاء الذين يجزّئون النفس فقد أخذ فيها مقدمات باطلة، من ذلك قولهم: إنه توجد النفس النباتية مفارقة للحساسة، فيجب أن يكون في الإنسان شيء آخر غيره. فإن هذه المقدمة سوفسطائية.

وذلك لأن المفارقة تتوهم على وجوه، والتي يحتاج إليها هاهنا وجهان: أحدهما أنه قد تتوهم لها مفارقة، كما لللون عن البياض وللحيوان عن

١. كأنك تقول يجب، نسخة.

٢. ثم انفسخت، نسخة.

٣. أي النفس.

٤. قوله: «في الصناعة الآلية» يعنى بها المنطق. وفي بعض النسخ حرقت الآلية بالأكهية. قال: «في الفصل العاشر من رابعة برهان الشفاء وهو آخر كتاب البرهان: «وإن كنا نعلم ثم نسينا، متى كنا نعلم وفي أي وقت نسينا وليس يجوز أن نعلمها ونحن أطفال وننساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مدة أخرى عند الاستكمال...» فراجع.

الإنسان إذ توجد هذه الطبيعة فى غير البياض وتلك فى غير الإنسان بأن يقارن كل^١ فصلا آخر.

وقد تتوهم مفارقة، كما للحلاوة المقارنة للبياض فى جسم. فإنها قد توجد مفارقة له، فتكون الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين لا يجمعهما شيء واحد^٢. وألقى المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الأول، وذلك لأن النفس النباتية الموجودة فى النخلة لا تشارك القوة النامية الموجودة فى الإنسان ألبتة فى النوع^٣، فإن تلك القوة^٤ ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانية ألبتة، ولا القوة النامية التى فى الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخلية، ولكن يجمعهما معنى واحد^٥ وهو أن كل واحدة منهما تغذى وتنمى وتولد وإن كانت تنفصل عنه بعد ذلك بفصلٍ مقومٍ منوع، لابعرض فقط. والمعنى الموجود فيهما جميعا هو جنس القوة النباتية التى للإنسان، ويفارق على جهة ما يفارق المعنى الجنسى.

ونحن لانمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء أخرى، وليس فى ذلك أنه يجب أن لاتجتمع هذه القوى فى الإنسان لنفس واحدة، بل ليس يجب من ذلك أن لاتكون الطبيعة النامية الموجودة فى الحيوان مقولة على النفس الحيوانية التى له حتى تكون نفسه الحيوانية هى تلك القوة، كما أن الإنسان ليس شيئا غير حصته فى جنس الحيوانية. وهذا شيء قد تحقق لك فى المنطق، فهذا ليس

١. أى كل من اللون والحيوان.

٢. أى معنى واحد جنسى. وفى نسخة مصححة: «لا يجمعهما شيء واليق...»

٣. بل فى الجنس.

٤. أى التى فى النخلة.

٥. أى جنسى.

يوجب أن تكون النفس النباتية التي في الإنسان غير النفس الحيوانية، فضلاً عن أن تكونا قوتى نفس واحدة، فليس إذن النباتية التي في الإنسان توجد ألبتة مفارقة بنوعها للإنسان^١.

واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوة لاتفارق بنوعيتها، بل بجنسيتها، وهما مختلفان. ومع ذلك فلنضع القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه، كأن كل واحدة منهما نوع محصل منفرد بنفسه، وليس أحدهما الآخر، ولا مقولاً عليه، فما في ذلك مما يمنع أن تكون القوتان جميعاً في الحيوان^٢ لنفس الحيوان، كما أنه ليس إذا وجدت الرطوبة في غير الهواء، وليست مقارنة للحرارة، يجب من ذلك أن لا تكون الرطوبة والحرارة في الهواء لصورة واحدة أو لمادة واحدة، وليس إذا كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة، بل عن حرارة أخرى، يجب من ذلك أن الحرارة في موضع آخر ليست تابعة للحركة.

ونقول: ليس يمتنع أن تكون هذه القوى متغايرة بالنوع أيضاً، وتنسب إلى ذات واحدة هي فيها. فأما كيفية تصور هذا فهو أن الأجسام العنصرية^٣ تمنعها صرفية

١. بل تكون مفارقة بجنسها.

٢. في تعليقه نسخة: أي تكون نفس الحيوان أصلاً والقوة الحيوانية والنباتية تابعتان لها.

٣. قوله ﷺ: «إن الأجسام العنصرية» هذا أصل قويوم وأساس رصين في البحث عن اعتدال المزاج وفيضان النفس والمعارف عليها بحسبه ومنه تستفاد كثير من المسائل الحكمية المتقنة، منها احكام النفوس المكتفية كعلم الإمام واخباره عن المغيبات مثلاً، ومنها البحث عن التضاد كما عنون في الفصلين الرابع والخامس من الموقف الثامن من الهيات الأسفار من انه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات، وأنه لولا التضاد لما صح الكون والفساد، وانه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد (ج ٣، ص ١١٦ - ١١٨، ط ١).

ثم تجد البحث عن المضادة الاولى في سادس الثالثة من الهيات هذا الكتاب، أعنى الشفاء، ايضاً

التضاد عن قبول الحياة، فكلما أُمعِنَتْ فى هَدَم طَرَف من التضاد و رَدّه إلى التوسط الذى لاضد له جعلت تضرب إلى شبه بالأجسام السماوية، فتستحق بذلك قبول قوة مُحْيِية من الجوهر المفارق المدبر.

ثم إذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حياة حتى تبلغ الغاية التى لايمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط، ولا أهدم منها للطرفين المتضادين، فتقبل جوهرًا مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية، فيكون حينئذ ما كان يحدث فى غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر.

ومثال هذا فى الطبيعيات: لنفهم مكان الجوهر المفارق نارا أو شمسا، ومكان البدن جرما يتأثر عن النار وليكن كرة ما^١، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياها، ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها، ومكان النفس الإنسانية اشتعالها فيها نارا.

فقول: إن ذلك الجرم المتأثر كالكرة^٢، إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعًا يقبل الاشتعال منه نارا ولا إضاءة وإنارة، ولكن وضعًا يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك. فإن كان وضعه وضعًا يقبل تسخينه، ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استنارة قوية، فإنه يتسخّن عنه ويستضىء معا، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضا مع ذلك المفارق

→ ما يجديك فى البحث عن التضاد، وتفصيل البحث عن ذلك يطلب فى رسالتنا فى التضاد.

ثم فى عدة مواضع من تهديد القواعد لصائن الدين على بن تركة يبيح عن الاعتدال المذكور فى معرفة الانسان الكامل نافعة جداً فراجع.

١. «كوة ما»، «كالكوة» كما فى نسخة مصحّحة.

٢. «كوة ما»، «كالكوة» كما فى نسخة مصحّحة.

لتسخّنه. فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع، ثم إن كان الاستعداد أشد وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذى من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه، وتكون تلك الشعلة أيضاً مع المفارق علة للتنوير والتسخين معا حتى لوبيقت وحدها لاستتم أمر التنوير والتسخين، ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده، أو التسخين والتنوير وحدهما، ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم^١، وكان إذا اجتمعت الجملة^٢ يصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأً أيضاً للمتقدم وفائضاً عنه المتقدم.

فهكذا فليتصور الحال فى القوى النفسانية وسيأتى فى بعض الفنون المتأخرة ما نشرح صورة الأمر فى هذا حيث نتكلم فى تولد الحيوان.

١. فى تعليقة نسخة: أى إذا كان وحده لا يكون فيه المتقدم والمتأخر حتى يقال أنّ المتأخر يفيض عنه المتقدم.

٢. قوله: «وكان إذا اجتمعت الجملة...»، أقول النبات والقوة النباتية متقدمة على الحيوانية وهى على الانسانية فكل واحدة منهما لا تكون علة انشائية للمتقدمة منها اذا لوحظت بحسب نوعيتها وكذلك للمتأخرة عنها، وأما اذا اجتمعت كالنفس الانسانية مثلاً كانت المتأخرة علة منشئة للمتقدمة منها وذلك لان النفس النطقية إذا وجدت كانت ما قبلها من النباتية والحيوانية منشأة معها بوجودها الجمعى الأحدى. فافهم. ١٣٦٣/٣/٥ هـ. ش.

الفصل الثامن

فى بيان الآلات التى للنفس

فبالحرى أن نتكلم الآن فى الآلات للنفس، فنقول: إنه قد أفرط الناس فى أمر الأعضاء التى تتعلق بها القوة الرئيسة من النفس إفراطا فى جنبتى اللجاج، وركنوا إلى تعسف كثير وتعصب شديد مال إليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق.

وأكثرهم غلطا من جعل النفس ذاتا واحدة وقضى مع ذلك أن الأعضاء الرئيسة كثيرة، فإنه لما خالف فيه الفلاسفة القائلة بتكثر أجزاء النفس، ووافق من قال بوحدايتها، لم يعلم أنه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحدا، وهو الذى يكون به أوّل تعلق النفس. وأما المكثّرون لأجزاء النفس فما عليهم أن يجعلوا لكل جزء منه معدنا مخصوصا ومركزاً مفرداً.

فنقول أولا: إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ فى المنافذ روحانى، وإنّ ذلك الجسم هو الروح، وإنه لولا أن قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة فى جسم لما كان سدّ المسالك حابسا لنفوذ القوى المحركة والحساسة والمتخيلة أيضا، وهو حابس ظاهر الحبس عند من جرّب التجارب

الطبية، وهذا الجسم نسبته إلى لطافة الأخلاط وبخاريتها^١ نسبة الأعضاء إلى كثافة الأخلاط، وله مزاج مخصوص، ومزاجه يتغير أيضا بحسب الحاجة إلى اختلاف يقع فيه ليصير به حاملا لقوى مختلفة، فإنه ليس يصلح المزاج الذى منه يغضب للمزاج الذى معه يشتهى أو يحس، ولا المزاج الذى يصلح للروح الباصر هو بعينه الذى يصلح للروح المحرك. ولو كان المزاج واحدا لكانت القوى المستقرة فى الروح واحدة وأفعالها واحدة، فإذا كانت النفس واحدة. فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن، ومن هناك تدبره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس، تفعل العضو الذى بوساطته تنبعث قواه فى سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، وأن يكون ذلك العضو أول متكوّن من الأعضاء وأول معدن لتولد الروح. وهذا هو القلب^٢، يدل على ذلك ما حققه التشريح المتقن، وسنزيد هذا المعنى شرحا فى الفن الذى فى الحيوان.

فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب، وليس يجوز أن تتعلق بالقلب ثم بالدماع، فإنها إذا تعلقت بأول عضو صار البدن نفسانيا، وأما الثانى فإنما تفعل لامحالة بتوسط هذا الأول. فالنفس تحيى الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن تكون قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى، لأن الفيض يجب أن يكون صادرا من أول متعلق به، فيكون الدماغ هو الذى يتم فيه مزاج الروح الذى يصلح لأن يكون حاملا لقوى الحس والحركة إلى الأعضاء حاملا يصلح معه

١. فى تعليقة نسخة: أى الروح تحصل من لطافة الأخلاط كما أن الأعضاء تحصل من كثافة الأخلاط.

٢. قال الآملى فر شرح القانون: اختلفوا فى أول مايتكون من الأعضاء، فذهب القدماء من الأطباء إلى أنه فقرات الظهر لأنها أساس البدن. وذهب بقراط إلى أنه الدماغ. وقال محمد بن زكريا إنه الكبد. وقال الشيخ هو السرة اذ منها يأتى غذاء الجنين ولولاها لم يتحقق شىء من الأعضاء. وهذا ضعيف لجواز أن يكون تكوّن العصب مقدّمًا عليها لكن ظهوره حسًا وتاممه يكون مؤخرًا.

أن تصدر عنها أفعالها. وكذلك حال الكبد بالقياس إلى قوى التغذية، ولكن يكون القلب هو المبدأ الأول الذى أول تعلقه به ومنه ينفذ إلى غيره ويكون الفعل فى أعضاء أخرى. كما أن مبدأ الحس عند مخالفى هذا القول إنما هو فى الدماغ، لكن أفعال الحس لا تكون به وفيه، بل فى أعضاء أخرى كالجلد وكالعين وكالأذن. وليس يجب من ذلك أن لا يكون الدماغ مبدأ، لذلك أيضاً لجواز أن يكون القلب مبدأ لقوى التغذية ولكن أفعالها فى الكبد، ولقوى التخيل والتذكر والتصور ولكن أفعالها فى الدماغ، بل ينبغى أن يكون المبدأ للقوى المختلفة غير صالح لأن يصدر عن معدنها جميع أفعالها، بل يجب أن تنفرع فى آلات مختلفة تتخلق بعد ذلك العضو تخلقا وتفيض من ذلك العضو إليها قوة ملائمة لمزاج ذلك الفرع واستعداده، على ما ستقف عليه فى ذكر الحيوان، حتى لا يكون على العضو الذى هو المبدأ ثقل. ولذلك خلقت العصب للدماغ والأوردة للكبد، كان الدماغ والكبد مبدأين أوليين للحس والحركة والتغذية أو كانا مبدأين ثانيين. وإذا فاض من القلب قوة التكوين والتخليق إلى الدماغ فيكون الدماغ؛ فلاكثير بأس بأن يكون الدماغ يرسل من نفسه آلة يستمد بها الحس والحركة من القلب، أو يكون القلب ينفذ إليه^١ الآلة التى بتوسطها ينفذ إليه^٢ الحس والحركة. فلا يجب أن يقع من المضايقة فى أمر خلقه العصب أن مبدأها من القلب أو من الدماغ ما هو ذا يقع، بل نسلم أنه من الدماغ ويستمد من القلب، كما أن الكبد يرسل إلى المعدة ما يستمد منها فيه ولها أيضاً عروق تمد غيرها بها. فليس يجب أن يكون العضو الذى هو مبدأ قوة فيه^٣ أيضاً أول

١. أى إلى الدماغ.

٢. أى بتوسط تلك الآلة ينفذ إلى الدماغ.

٣. أى العضو.

أفعال تلك القوة، وأن يكون^١ آلة لأفعال تلك القوة، بل يجوز أن تكون الآلة خلقت للاستمداد من شيء آخر، وأن يكون إنما يستمد بعد تخلُّقها^٢، حتى يكون الدماغ أول ما يخلق لم يكن مبدأ للحس والحركة بالفعل، بل مستعداً لأن يصير مبدأً للأعضاء التي بعده إذا استمد من غيره بعد أن تتخلق آلة الاستمداد من غيره له، فلما تخلق منه عصب ذاهب إلى القلب استمد الحس والحركة منه^٣ حينئذ. ويمكن أن يكون^٤ مع تخلق هذا المُنْفَذ بلا تأخر فلا تكون في نفوذه عنه^٥ إلى القلب حجة أيضاً ولا شبه حجة، بل كما يخلق الدماغ يخلق معه من مادته شيء نافذ إلى القلب غريب عن القلب استمد منه الحس والحركة. على أن نبات هذا العصب من الدماغ ومصيره منه إلى القلب ليس شيئاً يظهر الظهور الذي يظنه مدعى نبات العصب الذي بين الدماغ والقلب من الدماغ إلى القلب لا من القلب إلى الدماغ، على ما سنوضحه في محلّه من كلامنا في طبائع الحيوان ونطول الكلام فيه طويلاً يشفى ويقنع.

ومع ذلك فلنعد إلى معاملة أخرى، فنقول:

إنه ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجود قوة هو في عضو، فينفذ من ذلك العضو إلى عضو آخر، وهناك يتم القوة ويستكمل، ثم تنعطف إلى هذا العضو الأول فيرفده^٦. فإن الغذاء إنما يصير إلى الكبد من المعدة، ثم إذ صار هنالك على نحو ما عاد فغذاً المعدة في عروق تنبعث عن الطحال والأجوف^٧ وتنبت في

١. أى العضو.

٢. أى بعد تخلُّف الآلة.

٣. أى استمد الدماغ الحس والحركة من القلب.

٤. أى الدماغ.

٥. أى الدماغ.

٦. الرصد والإعطاء والإعانة.

٧. هو عرق نابت من حدابة الكبد.

المعدة، فلاخير أن يكون مبدأ القوة^١ ينبعث من القلب مثلاً ولا تكون القوة فى القلب كاملة تامة^٢ ثم إنها تفيد القلب إذا استكملت فى عضو آخر^٣. وهكذا حال الحس المشترك، فإن مبدأ القوة الحساسة الجزئية منها، ثم إنها تعود إليه بالفائدة. على أن حس القلب نفسه - وخصوصاً اللمس - أعظم من حس الدماغ نفسه، ولذلك أوجاعه لا تحتل، وعلى أنه ليس بممتنع فى القوى أن تصير أقوى وأشد فى غير مبادئها لمصادفة مواد تجعلها بتلك الحال. ويشبه أن تكون قوة أطراف الأوتار على الجذب أشد من قوة أوائلها التى تلى العصب.

فالقلب مبدأ أول^٤ تفيض منه إلى الدماغ قوى: فبعضها تتم أفعالها فى الدماغ وأجزائه كالتمثيل والتصور وغير ذلك. وبعضها تفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجة عنه كما تفيض إلى الحديقة وإلى العضل المحركة، وتفيض من القلب إلى الكبد قوة التغذية. ثم تفيض من الكبد بتوسط العروق فى جميع البدن وتغذى القلب أيضاً، فتكون القوة مبدؤها من القلب، والمادة^٥ مبدؤها من الكبد. وأما القوى الدماغية:

١. أى الروح الحيوانى.

٢. قال حكيم على فى شرح القانون: التكوّن أى تكوّن الروح انما هو فى القلب فقط وهذا الروح الحيوانى يقوم بالافعال كلها إلا أنه لفرط حرارته ولطافته يخاف عليه من التحلل فى الحركات والانفعالات فالقسط الذى يقوم بالحس والحركة يستفيد من برد مزاج الدماغ اعتدالاً يليق بهما. والقسط الذى يقوم بالتغذية يستفيد من رطوبة مزاج الكبد اعتدالاً يليق بها.

٣. أى الدماغ أو الكبد.

٤. قال الأملى فى شرح القانون: ذهب قوم إلى أن منبت العروق كلها من ناحية العينين والحاجبين ثم ينحدر يمنة ويسرة. وقيل اصل الجميع عرقان يتبدآن من البطن. وقيل أصلها أربعة أزواج من الدماغ. ولم يذهب إلى شىء من ذلك احد من المشرّحين. وقال المعلم الاول: القلب هو مبدأ الاعصاب والشرائين والاوردة بناء على أن النفس واحدة وأول تعلقها بالقلب فيكون القلب مبدأ الجميع.

٥. أى المادة الغذائية.

فإن البصر يتم بالرطوبة الجليدية التي هي كالماء الصافي، فتقبل صور المبصرات وتؤديها إلى الروح الباصر، ويكون تمام الإبصار عند ملتقى العصب المجوفة، على ما علم من تشريحه وتعريف حاله.

وأما الشم فبزائدين من مقدم الدماغ كحلمتى الثدى.

وأما الذوق فبأعصاب دماغية تأتي اللسان والحنك وتؤتيهما قوة الحس والحركة.

وأما السمع فبأعصاب دماغية أيضا تأتي الصماخ فتغشى السطح المحيط به.

وأما اللمس فبأعصاب دماغية ونخاعية تنتشر في البدن كله.

وأكثر عصب الحس من مقدم الدماغ، لأن مقدم الدماغ ألين، واللين أنفع في الحس، ومقدم الدماغ كما يتأدى إلى خلف وإلى النخاع فيصير أصلب ليتدرج إلى النخاع الذى يجب أن تُعين دقته الصلابة. وأكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنما ينبت من مؤخر الدماغ، لأنه أصلب، والصلابة أنفع في الحركة وأعون عليها. والعصب التي للحركة في أكثر الأمر تتولد منها العضل، فإذا جاوزت العضل حدث منها ومن الرباطات الأوتار^١، وأكثر اتصال أطرافها بالعظام وقد تتصل في مواضع بغير العظام، وقد تتصل العضلة نفسها بالعضو المحرك من غير توسط وتر. والنخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات، لثلا يبعد ما يتولد من العصب من الأعضاء، بل يتولد منها العصب مرسله بالقرب إلى الموضع المحتاج كونها به.

١. في تعلية نسخة: الرباط هي اجسام شبيهة بالعصب في البياض واللانة تأتي من العظم الى العظم توصل بين طرفي عظم المفاصل كرباطات الزندين أو بين أعضاء آخر كالرباط الذى يربط العصب بالليف وقد يخص هذا باسم العقب وليس لشيء من الروابط حس لثلا يتأذى بكثرة ما يلزم من الحركة. والأوتار هي أجسام تثبت من اطراف اللحم اى العضل شبيهة بالعصب فتلقى الاعضاء المتحركة فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها بارخائها.

وأما القوة المصورة^١ والحس المشترك فهما من مقدم الدماغ فى روح يملأ ذلك التجويف، وإنما كانا هناك ليطلأ^٢ على الحواس التى أكثرها إنما تنبعث من مقدم الدماغ، فبقى الذكرو الفكر فى التجويفين الآخرين، لكن الذكر قد تأخر موضعه ليكون مكان الروح المفكرة^٣ متوسطا بين خزانة الصورة وخزانة المعنى، وتكون مسافته بينهما واحدة.

والوهم مستول على الدماغ كله وسلطانه فى الوسط^٤.
وأخلق بأن يتشكك فيقول: كيف ترسم صورة جبل بل صورة العالم فى الآلة اليسيرة التى تحمل القوة المصورة؟

فنقول له: إن الإحاطة بانقسام الأجسام إلى غير نهاية تكفى مؤونة هذا التشكك، فإنه كما يرسم العالم فى مرآة صغيرة وفى الحدقة بأن ينقسم ما يرسم فيه بحذاء اقسامه، إذ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكبير عددا وشكلا، وإن كان يخالف القسمُ القسمُ فى المقدار، فكذلك حال ارتسام الصور الخيالية فى موادها. ثم تكون نسبة ما يرسم فيه الصورة الخيالية بعضها إلى بعض فى عظم ما يرسم فيه وصغر ما ترسم فيه، نسبة الشئيين من خارج فى عظمهما وصغرهما مع مراعاة التشابه فى البعد^٥.

وأما قوة الغضب وما يتعلق بها فلم تحتج إلى عضو غير المبدأ^٦، لأن فعلها فعل

١. أى الخيال.

٢. اطلّ عليه: اشرف.

٣. أى المتصرف.

٤. فى تعليقة نسخة: أى الجزء المؤخر من البطن الأوسط والجزء المقدم من البطن الاوسط محل المتصرف.

٥. أى فى المقدار.

٦. وهو القلب.

واحد ويلانم المزاج الشديد الحر وتحتاج إليه، وليس تأثير المتفق منه أحيانا تأثير المتصل من الفكرة والحركة حتى يخاف أن يشتعل اشتعالا مفرطا، وذلك لأنه مما يعرض أحيانا، ذلك^١ كاللازم. ومثل الفهم والفكرة وما يشبههما مما يحتاج إلى ثبات وإلى قبول. ويجب أن يكون^٢ العضو المعدّ لهما أرطب وأبرد، وهو الدماغ، لئلا يشتعل الحار الغريزي اشتعالا شديدا، وليقاوم الالتهاب الكائن بالحركة.

ولما كانت التغذية مما يجب أن يكون بعضو عديم الحس حتى يمتلئ من الغذاء ويفرغ منه، فلا يوجعه ذلك، ولا يتألم كثيرا بما ينفذ فيه ومنه وإليه، وأن يكون أرطب جدا كيما يحفظ الحار القوى بالمعادلة والمقاومة، فجعل ذلك العضو الكبد وجعل قوة التوليد في عضو آخر شديد الحس ليُعين على الدعاء إلى الجماع بالشَّبَق^٣، وإلا لم يكن بتكلف ذلك لو لم يكن فيه لذة وإليه شبق، إذ لاجابة إليه في بقاء الشخص^٤. واللذة تتعلق بعضو حساس فجعل له الأثنيان وأعينا بآلات أخرى بعضها لجذب المادة وبعضها لدفعها، كما يأتيك ذكره حيث نتكلم في الحيوان.

هذا آخر كتاب النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات.

١. ذانك، نسخة.

٢. في تعليقه نسخة: قوله: «ويجب ان يكون» ظنّي أن الواو من إلحاق النسّاخ و«يجب» خبر لقوله: «ومثل الفهم والفكرة». ولكن في تعليقه أخرى جُعل قوله: «مما يحتاج» خبراً. وفي نسخة مصحّحة عندنا «فيجب» مكان «ويجب».

٣. الشَّبَق بالتحريك شدة الميل إلى الجماع.

٤. في تعليقه نسخة: بل الحاجة اليه في بقاء النوع.

الفصل السادس من الطبقات

قد استوفينا في الفن الاول الكلام على الامور العامية في
الطبيعيات ثم تلونا الفن الثاني في معرفة الاجرام والصور
والحركات الاولى في عالم الطبيعية وحققنا احوال الاصنام
التي لا تقسد والتي تفسد ثم تلونا به الكلام على الكون والفساد
واسطقسائه ثم تلونا به الكلام على افعال اللقيات الاولى
وانفعالاتها والامزجة المتولدة منها وبقي لنا ان نتكلم على
الامور الكائنة فكانت الجمادات وما احسن له ولا حركة
ارادية اقدمها واقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها
على الفن الخامس وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور
النبات والحيوانات ولما كان النبات والحيوانات مظهر
الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والاعضي
وكان اوليها يكون علما بالشي هو ما يكون من جهة صورته
راينا ان نتكلم أولا في النفس فلم نر ان يتوعد علم النفس فتكلم
اولا في النفس النباتية والنبات ثم في النفس الحيوانية
والحيوان ثم في النفس الانسانية والانسان فاننا لم نعمل
ذلك لامرين احدهما لان هذا الترتيب مما يوسع ضبط علم
النفس المناسب بعينه لبعض والثاني ان النبات يشترك
الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتقوية والتوليد
وحجة لا محالة ان يفصل عنه بقوي نفسانية تختص به
ثم يختص انواعه والذي يمكننا ان نتكلم عليه من اموره
نفس النبات هو ما يشترك فيه الحيوان ولنا شعور
كثير شعور بالفصول المبيعة لهذا المعنى الجسمي في
النبات واذا كان الامر كذلك لم يكن نسبة هذا القسم
من النظر الى انه كلام في النبات اولي منه الى انه كلام في
الحيوان اذ كانت نسبة الحيوانات الى هذه النفس نسبة
النبات وكذلك ايضا حال النفس الحيوانية بالقياس الى
الانسان والحيوانات الاخرى اذ كنا انما نريد ان نتكلم في
النفس النباتية والحيوانية من حيث هي مشتركة وكان لا علم

حقاً وأما المودى إذا كان عظيماً ومهيبة في النفس مثل الملوك ومن
 يشبههم فإن اليأس والخوف يمنع تقرر صورة الشوق إلى الانتقام في النفوس
 ولا يمكن من بقاء فلا يتر في الشوق ولا صورة الأذى في النوم والحياة
 وأما في الخوف فقط الذي يشوقه في الحرب لا إلى البطش فلا يستقر
 حينئذ صورة المحبة في النفس وأما الصديان والضعفاء فلا سهولة
 إمكان الانتقام منهم وقلة الخوف عنهم يكون كأن الأمر قد وقع فإن السهل
 جداً كما ديسبه عند الخيال بالواقع والموجود والخيال اقل من الحقائق
 مما يقع له على ما الأمر بحسبه وإذا كان السهل عند كالحاصل يكون
 الانتقام من الضعفاء كالوجود فيسقط الشوق إليه أول وهله تعالى
 ولا يكون والدليل على أن حال التخيل في باب الرغبة والرغبة مبني
 على المحاكاة لا على الحقائق تفوز الإنسان عن شيء نفى لذية لا شبعه
 بشي قدر يشبع وكما ينفر عن ذوات الطعوم المستطابة إذا كان الزوال
 اجساماً واشتكا لها شبيهة بالوان اجسام مستفجرة واشتكا لها
 وإن كان التصديق لا يقع به فذلك إذا أشبه امرءاً السهولة
 الوصول الحاصل الموجود وذلك انفعال الخيال منه انفعالاً من الحاصل
 الموجود فقد ظهر أن المزاج الأخير ما ذكرناه من المزجة مستبعد للحقد
 جداً فهذا آخر ما نقله أبو عبيد من فضوله ذلك الكتاب إلى هذا القول
 • من كتاب النفس •

نفت المقالة الرابعة من الفن السادس من الطبيعيات وبتمامها تم السفر
 • الثالث والمجرب •

اللهم اغفر لكاتبه ولجميع السعيدة السعيدة زبيدة واغفر لوالديه
 ولوالدي والديه واغفر لكافة المسلمين اجمعين امين • اللهم اغفر
 وسلم وبارك على افضل عبادة كن سيدنا محمد وعلى آله واصحابه اجمعين
 • سبحانك اللهم ربنا رب العرش عما نصبون •

• وسلام على المرسلين •

• والمجرب •

• ما عالى •



سوالله على اسمه

واشهد ان محمداً رسول الله

أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله لا إله إلا الله محمد

[illegible]

الحمد لله الذي جعل في هذا العالم ما فيه من نعم الله عز وجل
 ما لا يحصى الى الجماع بالنبوة والامم مكن يتكلم في كل
 يومكم من هذه الامة والمشيئة ولا حاجة اليه في بناء
 الشخص في اللذة تعلق بمصوحا من محمل الانسان
 واعني بالآلات اخرى بعضها كدس المادة بعضها
 يدونها كما ياتك ذكره تحت تكلم في الحيوان ثم في النفس
 محمد الله حسن بونيقه

اسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النبات من كتاب النبات

فصل في تولد النبات واغذائه وذكره
 وانما هو واصل من اجزاء النبات فقد نشأ
 الحيوان في الافعال والاعمال المتعلقة بالقدرة
 اراد اعلى البدن ووزن يعاد امانة للعصل وتولد
 بالبر المولد عنه ويكون قد به للقد اعلى سل جذف
 الاعضاء منها اليه قد به بقوه طبعه لميت عن شهوة
 حسيه يحس عصوا عضوا كما يحس اجذب عصوا عضوا
 وهذه الشهوة هي التي مع كل تاو انما يكون ان يكون مثل
 هذه الشهوة لما له ان يحرك الى طلب غذائه وتقبله
 كالان والفرس او ينشط الله وتفيض عنه كالهيد
 في غذائه واما ما لا سل له اني يحصل الغذاء بالكتب
 لتابع لانتقال اليه على حال بل ليس له من الغذاء الا

فهرس الموضوعات

مقدّمة التحقيق.....٥

الفن السادس من الطبيعيات

المقالة الأولى

الفصل الاول: فى إثبات النفس و تحديدها من حيث هى نفس١٣

الفصل الثانى: فى ذكر ماقاله القدماء فى النفس و جوهرها و نقضه.....٢٧

الفصل الثالث: فى أنّ النفس داخلة فى مقولة الجوهر.....٣٩

الفصل الرابع: فى تبين أنّ اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها.....٤٥

الفصل الخامس: فى تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف.....٥٢

المقالة الثانية

الفصل الأول: فى تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية.....٧١

الفصل الثانى: فى تحقيق أصناف الإدراكات التى لنا٧٨

- الفصل الثالث: فى الحاسة اللمسية ٨٩
- الفصل الرابع: فى الذوق و الشم ١٠٠
- الفصل الخامس: فى حاسة السمع ١٠٨

المقالة الثالثة

- الفصل الأول: فى الضوء و الشفيف و اللون ١٢١
- الفصل الثانى: فى مذاهب و شكوك فى امر النور و الشعاع و فى ان النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه ١٢٨
- الفصل الثالث: فى تمام مناقضة المذاهب المبطله لأن يكون النور شيئا غير اللون الظاهر وكلام فى الشفاف واللامع ١٣٤
- الفصل الرابع: فى تأمل مذاهب قيلت فى الالوان و حدوثها ١٤٤
- الفصل الخامس: فى اختلاف المذاهب فى الرؤية و إبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور أنفسها ١٥٥
- الفصل السادس: فى إبطال مذاهبهم من الأشياء المقولة فى مذاهبهم ١٧١
- الفصل السابع: فى حلّ الشُّبه التى اوردوها وفى اتمام القول فى المبصرات التى لها أوضاع مختلفة من مُشَقَّات ومن صقيلات ١٨٧
- الفصل الثامن: فى سبب رؤية الشئ الواحد كشيئين ١٩٧

المقالة الرابعة

- الفصل الأول: فيه قول كلى على الحواس الباطنة التى للحيوان ٢١٥
- [فى اثبات الحس المشترك] ٢١٥

٢١٧	[فى اثبات الخيالة].....
٢١٨	[فى اثبات القوة المتصرفة].....
٢١٨	[فى اثبات الواهمة].....
٢٢٢	الفصل الثانى: فى أفعال القوة المصورة والمفكرة من هذه الحواس الباطنة.....
٢٣٦	[فى النوم و اليقظة].....
٢٣٧	[سبب تنويم الافكار].....
	الفصل الثالث: فى أفعال القوى المتذكرة و الوهمية و فى أن أفعال هذه القوى كلها بآلات
٢٣٨	جسمانية.....
٢٤١	[الفرق بين الذكر و التذكر].....
٢٥١	الفصل الرابع: فى أحوال القوى المحركة و ضرب من النبوة المتعلقة بها.....
٢٥٧	[كلام سام جداً فى تأثير النفوس].....

المقالة الخامسة

	الفصل الأول: فى خواص الافعال و الانفعالات التى للإنسان و بيان قوى النظر والعمل للنفس
٢٤١	الانسانية.....
٢٤٩	الفصل الثانى: فى اثبات ان قوام النفس الناطقة غير منطبع فى مادة جسمانية.....
٢٤٩	[البرهان الاول على تجرد النفس الناطقة].....
٢٧٥	[البرهان الثانى على تجرد النفس الناطقة].....
٢٧٥	[البرهان الثالث على تجرد النفس الناطقة].....
٢٧٦	[البرهان الرابع على تجرد النفس الناطقة].....
٢٧٧	[البرهان الخامس على تجرد النفس الناطقة].....

٢٧٧	[البرهان السادس على تجرد النفس الناطقة].....
٢٨٠	[البرهان السابع على تجرد النفس الناطقة].....
٢٨٠	[البرهان الثامن على تجرد النفس الناطقة].....
	الفصل الثالث: يشتمل على مسألتين: إحداهما كيفية انتفاع النفس الإنسانية بالحواس؛ والثانية
٢٨٤	إثبات حدوثها.....
٢٩١	الفصل الرابع: في أن الأنفس الإنسانية لا تفسد و لا تتناسخ.....
٢٩٩	الفصل الخامس: في العقل الفعال في أنفسنا و العقل المنفعل عن أنفسنا.....
٣٠٣	[العقول التي لا يخالطها ما بالقوة لا تعقل العدم والشر].....
٣٠٥	الفصل السادس: في مراتب أفعال العقل و في أعلى مراتبها و هو العقل القدسي.....
٣١٤	[تعريف الحدس و الذكاء].....
٣١٧	[القوة القدسية].....
	الفصل السابع: في عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس و أفعالها و أنها واحدة أو كثيرة
٣١٨	و تصحيح القول الحق فيها.....
٣٣٣	الفصل الثامن: في بيان الآلات التي للنفس.....
٣٤١	نماذج من مخطوطات الكتاب المحفوظة في مكتبة المحقق الخاصة.....